
KÜT.





تهافت امام غزالی • تهافت ابن الرشد • تهافت خواجه زاده

تهافت ملا طوسی المسمی بالذخر

کتبه مع المولی خواجه زاده بامر السلطان محمد خان ابن الفتح

مالکه محمد شریف

بک زاده

احمد بک

حالا بزه میا اندیلر

علو حمزه دیر

نوشته ار ... اسباب ... حاصلی
... وصفای ... رنج و عناد ...
... العید ...
معکوس ... فرد ...
اعدا ...

کی زاید وصال شمع کردد کار ما

بال اگر از شعله آتش بود پروانه را

[illegible]

تهافت مولانا طوسی

سبحانك اللهم يا متفردا بالازلية والقدم ويا مفيض الكون على العالم

سبحانك اللهم

رتب المصنف رحمه الله كتابه هذا على المباحث ٢٠

هو

من كتب العبد ويسي

١٠١٣

انتقل الى ملك العبد الضعيف الى الله سبحانه
عطاء الله بن نوعي العاصي
خلال ١٠٤٢





799

بسم الله الرحمن الرحيم

سبحانك اللهم يا متفردا بالازلية والقدم ويا مفيض الكون على العالم من بعد
انشائه بسمة العدم يا من النوال والجود شانه ووجود الحوادث حجته
وبرهانه وافاضة الكمالات على الممكنات رحمته واحسانه وبصر نفعها
في الاحوال والاطوار قدرته وسلطانه نحمدك تحميدا كثيرا ونمجدك
تمجيدا كبيرا على ما كرمتنا باجزل آلائك وخصصتنا بافضل نعمائك
وخلصتنا من مهاوي الجهالة والضلالة بلطفك وعطائك وفضلك
وبهائك حيث لخصت لنا معرفتك على لسان انبيائك وبصرتنا بها
المهتدي سو المقتدي بهدى اولئك بعد ان جبلتنا على فطرة نهتدي بها
الى سواء الطريق وجعلتنا على خلقة تقضي بنا الى سلوك مناهج
التحقيق وذلك بان مننت علينا بنور من انوار قدسك نتوسل به
في التفكر في اسرار ملكك وملكوتك ونتوصل به الى الاطلاع على آثار
عزك وجبروتك فسبحانك ما امنع سلطانك وما ارفع شانك
وما انفع امتنانك لا نحصي ثناء عليك ولا نهدي الا الاعتراف
بالعجز اليك ثم نتحف صلوات صلواتنا في ملواتنا وخلواتنا الى حبيبك
ونجيبك وصفيك ونجيك افضل الرسل وموضح السبل منقذ من ساعدهم
السعادة من المهالك ومنقذ من وافقهم التوفيق الى قصد المسالك
الذي اكرمه الله الى ان خدمه افضل الملائك صلى الله عليه صلوة متوافرة
متواترة لا انتهاء لاعدادها ولا انقضاء لامدادها وعلى جميع اخوانه
من النبيين وعلى آله الطيبين واعوانه واتباعه من الصديقين والشهداء
وصالح المؤمنين الى يوم الدين اما بعد فان جملة الآراء تطابقت





وجلة العقلاء توافقت على ان لا سعادة للانسان وراء معرفة
مولاه قدر مقدوره وحسب ميسوره بما عليه من نعوت كماله
وصفات جلاله وجماله ولا سبيل اليها الا بالتامل في مخلوقاته والتفكر
في مصنوعاته ولكنه مهوى سحيق بعيد المرام قد ملك فيه من سلك من اقوام
وبحر عميق مواج فاض مما خاض فيه افواج فلا يرجى لكل سايح فيه
الوصول الى المامن والمناص ولا نظن بكل سابح فيه السلامة
والخلاص اذ الامور الالهية عويصات تتابى ان يستقل بادراكها
عقول البشر ومعضلات لا يتاتى ان يتوصل اليها بمجرد الفكر والنظر
ولهذا تحزب الناس فيها احزابا وصاروا للآراء المتخالفة اصحابا فمن
ناج فاز بمبتغاه وهالك حاير لغصة هواه فمنهم من لا يوبه بحالهم
ولا يعتنى بهم لسخافة مقالهم لكن معظمهم هم المتسمون بالفلاسفة
وقد تعمقوا في النظر والاستدلال وجعلوا العقل في حقايق
الامور وان كانت من الالهيات حاكما على الاطلاق مدركا
بالاستقلال ولم يلتفتوا الى ما نطق به الوحي الصريح مع انه مخالف
لمقتضى النظر الصحيح فلهذا زلوا في بعض المواضع عن الصراط
المستقيم وضلوا عن الطريق القويم فاسسوا مباني واصولا
ووضعوا ابوابا وفصولا مخالفة لما تطابقت عليه انظار المليين
وتوافقت عليه اقوال النبيين وقد يقع لبعض طلاب العلم
الناظرين في اقوالهم في بادي النظر ومبادي الفكر تردد بل
ميلان الى صحة ما رتبوه وقطعيته وصدق ما فرعوا عليه وحقيته
فلهذا اهتم ايمة الدين الذابون عن عقايد المؤمنين بنقل مذاهبهم
والتنبيه على مواقع الخطاء في دلايلهم ومطالبهم ولما تشرفت بحمد الله
بخدمة العلماء وتيسر لي الاطلاع على بعض حقايق كلام الاذكياء

واوفقني بعنايته على ان كلام اي الحزبين احق وبالقبول والاتباع اولى
واخلق كان برهة من الزمان يتلجلج في صدري ويتخالج في قلبي ان اكتب
في المسايل الالهية وما يتعلق بها بعض ما تقرر لي وتحقق عندي لعله يكون
وسيلة الى رضى مولاي وذخرا لي في اخراي واولاي ولكنه كان
يعوقني عن ذلك عدوان زمان الذي لا اشتكي منه الا الى ربي
وليتني ادري لما يصنع بي ما ذا جرمي وذنبي وهكذا كان يمضي الايام
وكنت ابقى محروما عن هذا المرام الى ان اشار الي مولانا ومولى الثقلين
مالك ملوك الخافقين سلطان سلاطين العالم المقلد بربقة رقبته
رقبة ولاة الامم قامع سنخ الكفار بالهيبة المتين والرأي الرزين
قالع عرق الاشرار بالشوكة المكين والفكر الرصين عتاة الولاة لانحرافهم
عن سمت طاعته عناة اذلاء وغزاة الرعاة لانخراطهم في سمط عبوديته
سراة اجلاء ملأ الله العالم علما وايمانا بميامنه وبركاته واوسع فيه
امنا وامانا بسكناته وحركاته لطف الله المحض لاهل التوحيد والايمان
وقهر الله البحت على ارباب الشرك والطغيان المحقق لاسرار نص ان الله يأمر
بالعدل والاحسان خليفة الرحمن صاحب الزمان السلطان بن السلطان
والخاقان بن الخاقان ابو الفتح محمد بن مراد خان لا زالت الاقدار
كما هي الآن على طبق ما يهواه ووفق ما يرضاه الى آخر الدوران وابد
الله تعالى لواء خلافته معقودا بالسعود وربط اطناب خيام سلطنته
باوتاد الخلود وهذا دعاء لاهل الايمان قاطبة في القيام والقعود
والركوع والسجود ومثل هذا الدعاء عند ملك المعبود غير مردود ومن اشارته
العالية نافذة في مشارق الارض ومغاربها وماضية في اقاصي الاقطار
واقاربها ان انظر في الرسالة المسماة بتهافت الفلاسفة التي الفها الامام
الهمام قدوة ايمة العظام مرشد طوايف الانام حجة الاسلام العالم الرباني

شيخنا الصمداني ابو حامد محمد بن محمد الغزالي رحمه الله عليه واكتب على اسلوبه ما سنح لي
ونظر عندي في كلام الفريقين وقواعد الطريقين من جهات التضعيف
والترجيح والابطال والتصحيح واني لمثلي رتبة ان احكم بين هولاء المراجيح
ولكن لما كان الامر واجب الاتباع ومما لا رخصة شرعا وعقلا
ان لا يطاع تجاذب رايا الاقدام والاحجام وتجاوب عزما
التسويف والاتمام فرأيتني اقدم رجلا واوخر اخرى اتردد بين الامرين
ايهما احرى حتى امرت بلسان الالهام لا كوهم من الاوهام ان اتبع
النص القاطع الناطق بان امتثال حكم اولي الامر لطاعة الله ورسوله
رديف وتابع فلاح لي ان لا فلاح الا بالايتمار للامر الاعلى وانه الواجب
الاقدم والالزم الاولى فاستخرت الله وشرعت فيه مع وهن البنية
وضعف القوى وتوزع البال وتشتت الحال لاسباب لا ابوح
الا بواحد منها هو اني كنت اذ ذاك متجاوزا منتصف العشر التي هي
معترك المنايا ودقاقة رقاب البرايا مترقبا دقيقا فدقيقا وصول رسول
الرب اما بشيرا واما نذيرا واي خطب اهول من هذا لمن كان بخطر العاقبة
خبيرا فاعجلني الوقت عن الاستقصاء في الكلام وايراد كل ما يتعلق
بما اضعه من المباحث على التمام من النقض والابرام والهدم والاحكام
فوافقت طريقة الامام المرشد في الاصل لكن لا بطريق التقليد بل
بمقتضى التحقيق والبحث اذ هما هو شريطة المناظرة والبحث فان التقليد في
امثال هذا من نزالة الجد وسفالة البخت فاقتصرت على ايراد ما تحقق
عندي وتقرر لدي واتضح لي وزال خفاؤه علي مما في كلام الفلاسفة
من الضعف والاختلال او مما هو مظنة الاشتباه والاشكال
فان المناظرة معهم مفيدة والمباحثة معهم غير بعيدة اذ ليس لهم تعويل
الا على المقدمات العقلية وتعرج الا على الانظار الفكرية فاذا انقطعوا

عن اتمام واحد من الامرين فقد اضمحل ما ارادوه بالكلية. واما ارباب الملة
فلهم في اكثر الالهيات دلايل نقلية قطعية لا مجال للقدح فيها اذ هي وان
كانت ايضا مبنية على انظار العقل حيث لا يمكن ثبوت صدق المنقول
بالنقل ولا بد منه لكن براهين صدقه صارت من الوضوح الى حيث
لم يبق الا افتقار الى المحاجة مع منكرها بالمقاولة باللسان بل المقابلة
معه المقاتلة بالسيف والسنان فعلى تقدير الزامهم في انظارهم وافحامهم
في افكارهم لا يتطرق خلل الى مطالبهم التي شدد اركانها وشيد بنيانها
بقواطع المعجزات وسواطع البينات وشرطت على نفسي عندما شرعت
في هذا الخطب الخطير والامر الكبير ان لا اثبت في هذا الكتاب الا ما ثبت
عندي بالقطع انه الحق والصواب وان لا اورد في معرض الاعتراض
الا ما كان في الواقع موقعا للاشكال والارتياب وان لا اجيب داعي
التعصب ان دعاني الى الجور والاعتساف وان لا اميل لشيء من
المقتضيات عن جادة الانصاف وسالت الله متضرعا مبتهلا
متخشعا منه للعون بالتوفيق على الاتمام والصون عن الخطاء والخلل
في الفهم والكلام ولما تم بعناية الله تعالى منطويا على النكت السرية
ومحتويا على المباحث السنية صدق رجائي ان يكون نافعا في
الاولى والاخرى فسموت به فخرا وسميته ذخرا ورتبت مقصوده
كالاصل على عشرين مبحثا موردا فيها المسايل الموردة ثمة من غير تغيير
في اصولها الا يسيرا ولكن جعلت بين سوق الكلام في الاثبات والرد
بونا بعيدا وفرقا كثيرا والله المستعان على كل مأمول وهو حسبي
ونعم المسؤول. ولنمهد قبل الخوض في مقصود الكلام مقدمة نافعة
في الوصول الى المرام دافعة لكثير من تشاويش الاوهام وهي ان الواهب
الحكيم عز شانه اعطى الانسان عدة قوى ظاهرة وباطنة جسمانية

اسم الكتاب

المقدمة

ونفسانية يترتب على كل منها من الاثار ما يتم بها ما لا بد له منه ويهمه او يفيده
في حصول اغراضه وما ينبغي له في نشاته الاولى والاولى ولكنه جلت
قدرته اقتضت حكمته ان لا يبلغ قدر هذه القوى مبلغا يترتب عليها
جميع مراتب تلك الاثار بل تقصر عن نهاياتها فلا قوة البصرية تفي بابصار
كل ما يمكن ان يبصر ولا قوة السمعية باسماع كل ما يمكن ان يسمع ولا قوة
الجاذبة بجذب كل ما يهواه ولا قوة الدافعة بدفع كل ما لا يرضاه الى
غير ذلك من قواه فقوته الادراكية ايضا اعني عقله وان كانت
اتم واقوى حواسها ليس من شانها ان يدرك حقايق جميع الاشياء وا
حتى الامور الالهية ادراكا قطعيا لا يبقى معه ارتياب اصلا كيف
والفلاسفة الذين يدعون انهم علموا غوامض الالهيات باستقلال
العقل ويزعمون ان معتقداتهم تلك يقينية وان كانوا اذكياء
اجلاء قد عجزوا عن تحقيق مرآئي اعينهم ومشاهد ابصارهم وهو
الجسم المحسوس حتى اختلفوا في حقيقته فذهب جمهورهم الى ان اصل
تركيبه من الهيولى والصورة وذهب عظيمهم الذي هو افلاطون الى انه
ليس في الاجسام هيولى وصورة بل الاجسام التي ليست مركبة من
اجسام مختلفة الطبايع وهي اركان العالم كالماء والنار مثلا اشياء
بسيطة هي هذه المتصلات كما هي عند الحس وساير الاجسام
السفلية مركبة من العناصر الاربعة المشهورة وذهب ديمقراطيس
الى ان الاركان مركبة من اجزاء بالفعل هي اجسام صغار صلبة
غير قابلة للانقسام بل لهم في حقيقة النفس اختلاف كثير بحيث
لا يسع تفصيله الا مجلدات كثيرة واستدل كل واحد على مذهبه بما هو
ليس بقطعي وابطل دليل غيره فعلم انهم ما قدروا على معرفة شيء من
الاجسام معرفة تامة مزيلة للاشتباه ولا على معرفة نفسهم التي

هي اقرب الاشياء منهم فمن كان مبلغ علمه انه ما عرف حقيقة ذاته و لا حقيقة
بدنه التي يأخذها بيده و ينظر اليها بعينه و يبذل غاية جهده في التفكر فيها طالبا
للاطلاع على حقيقتها كيف يظن هو بنفسه او غيره به انه قد وقف
باستقلال عقله و استبداد فكره وقوفا قطعيا على اسرار احوال
الصانع ذي العزة و الجبروت و احاط احاطة تامة بدقايق
الملك و الملكوت و كثيرا ما نظر شخص نازل المرتبة في الفطنة و الذكاء
قليل المعرفة بالاشياء ممن يلعبون باللعب صورا يقضي منها
العجب و يتحير في كيفية حالها العقول و لا يتيسر لاحد بمجرد الفكر الى
حقيقتها الوصول فكيف بشأن الله و صفاته و غرايب مصنوعاته
صار ذلك اهون و ابين من تمويه هذا العاجز الذليل كلا فان بعضا منها
و ان كان مما يستقل العقل فيه باقامة الدليل فكثير منها لا يهتدى فيه
الى سواء السبيل الا بتسليم من المؤيد من الملك الجليل بالآيات الظاهرة
و المعجزات الباهرة الدالة على صدقه في اقواله و رشده في
افعاله فان هذا هو المتمسك الوثيق و بان يؤثره العاقل للاعتصام
حقيق و المنكر لظهورها عن الانبياء او لدلالتها على صدقهم بان يطرح
عن درجة الخطاب معه خليق و اما ما يورده المستندون بالعقل
فيما يخالف قطعيات الشرايع و يدعون انها دلايل قطعية مسلمة فهي عند
لهم فان الوهم في الالهيات مزاحم قوي للعقل بحيث تشتبه كثيرا
احكامه باحكامه و يتعسر جدا التمييز بينهما و لا تخلص عن هذا الا بالرجوع
الى ذلك المتمسك الوثيق و ليس له سوى ذلك طريق و من اقتحم
البحر الخضم بدون السفينة فهو لا بد غريق و لقد انصف من العقلاء
من قال لا سبيل في الالهيات الى التيقن و انما الغاية القصوى فيها
الاخذ بالاليق و الاولى و نقل هذا عن افاضلهم ارسطو فان الدلايل التي

اوردوها على اصول معتقداتهم المخالفة لليقينيات الدينية و ادعوا انها
قطعيات وجوه الخلل فيها ظاهرة كما ستقف عليه بعون الله تعالى
و انما وقعوا فيما وقعوا لانهم اوتوا من عند الله العزيز الحكيم فضل ذكاء
و فطنة حتى يتيسر لهم استنباط علوم يقينية لا شبهة فيها بمجرد
افكارهم و انظار عقولهم مثل الهندسيات و الحسابيات و ما
ينتمي اليها و المنطق و غير ذلك و قد احسنوا في ذلك و اجملوا و اوفوا
و لاقوا بان يتفضلوا و يعقدوا افضل الشكر لهذه النعمة الجزيلة و جعلوها
وبالا على انفسهم فاعجبوا بآرائهم و عقولهم فحداهم ذلك الى ان يتعدوا
حدودا يجب للعاقل ان لا يتعداه و تصدوا لما لا ينبغي للبشر
ان يتصداه كما يشير اليه قوله تعالى ان الانسان ليطغى ان رآه
استغنى و الذكاء و ان هو شيء لا بد للانسان في الوصول الى
سعادته منه لكنه مما يضل به كثير و يهدي به كثير و حين حسن ظن اقوامهم
بسبب اقتدارهم على استنباط تلك العلوم و جودة انظارهم
و افكارهم فيها اعتقدوا حقية كل ما يقولون و ان كان من قبيل ساء ما يحكمون
و اذا اورد عليهم مواقع الزلل في مقاصدهم و مواضع الخلل في دلايلهم
تشبثوا في الذب عنهم باذيال الجدال و العناد و ان عجزوا عن هذا ايضا
حملهم حسن الاعتقاد بهم على ان يقولوا هم مبراون عن الزلل و كلامهم عن
الخلل غاية الامر انا لا نصل الى كنه ما قصدوا و حقيقة ما اوردوا و هذا افراط
في الاعتقاد بهم لا يليق بهم بل بشأن الانبياء الثابت صدقهم
بقطعي الدليل كيف و هم و ان كانوا اذكياء اجلاء فمن غيرهم ايضا رجال
و كثيرا ما تجد في كلامهم ما يحكم العقل بديهة ان ليس لصحته مجال و خلاف
ما يقتضيه العقل بلا خلاف محال و فيض الفياض في كل حال و نحن نحمد الله
على ان هدانا الى سواء السبيل و نتكل عليه و هو نعم الوكيل ثم ان

اوردوها

ما خالفوا فيه ارباب الشرائع اقسام فمنها ما يرجع الخلاف فيه الى مجرد
الاصطلاح والتسمية كاطلاق بعضهم اسم الجوهر على الله تعالى مريدا به
القائم بنفسه ونحن لا نطلقه عليه تعالى لانا نريد بالجوهر المتحيز بالذات
او الممكن القائم بنفسه وهو عز شانه منزه عن التحيز والامكان والكريم
لوافقونا في عدم اطلاق الجوهر عليه وسيتسع الكلام في هذا ان شاء الله
وهذا نزاع لفظي لا يفضي الى مخالفة في المعنى غير ان يقال هل يجوز شرعا
اطلاق هذا اللفظ عليه تعالى باي معنى كان ام لا فان اسماء الله
توقيفية على ما هو المختار لكنا الآن لسنا بصدد بيان مثل هذه الاحكام
وليس له مناسبة بغرضنا هنا فانه من الفقهيات فلا نناقشهم فيه
ومنها ما خالف حكمهم فيه ظواهر ما يفهم من الشرائع لكن لهم عليه ادلة قطعية
ونصوص الشرائع في خلافه غير قطعية اما متنا او سندا كالكثير من احكام
علم الهيئة مثل كرية السموات والارض وكيفية نضدها وترتيبها وحركاتها
وكيفية الخسوف والكسوف وسببهما وغير ذلك فانها امور ثبتت
عندهم اما بادلة قطعية هندسية او بارصاد تجري مجرى المشاهدات
وليس في الشرائع دليل قطعي الثبوت غير محتمل للتاويل على خلاف
ما حكموا به وكيف يتصور وقوع امرين متعارضين قطعيين نعم ظواهر
النصوص تدل على خلاف بعض احكامهم لكن باب تاويل الظواهر عند
الحاجة مفتوح فلا نشتغل في هذا الكتاب بالبحث عن هذا القسم ايضا
ومنها ما خالف حكمهم فيه الشريعة وليس لهم عليه دليل قطعي وغرضنا الاصلي
من وضع هذا الكتاب الرد عليهم في هذا القسم وهو على وجهين الاول
ان يؤدي حكمهم الى كفرهم لمصادمته ما ثبت بالقطع من الشارع كالحكم
بقدم العالم ونفي المعاد الجسماني فان ادلتهم على هذين المطلوبين واشباههما
كما ستقف عليه ضعيفة وحجج الشرع فيها قطعية والثاني ان لا يؤدي

حكمهم الى كفرهم لعدم قطعية ادلة الشرع على خلافه كنفيهم الصفات الحقيقية
عن الله تعالى زاعمين ان ثبوتها ينافي التوحيد فان نصوص الشرع
وان دلت دلالة ظاهرة على ثبوتها لكنها محتملة للتاويل كما يؤول النصوص
الدالة على ثبوت الوجه واليد وغيرهما له تعالى ولهذا وافقهم بعض المليين
على هذا ثم لما كان من المقصود من وضع الكتاب اطلاع المعتقدين
فيهم ما قصرت درجاتهم عنه وتنبيههم على انهم ليسوا بالمثابة التي توهموها
والمتانة التي زعموها من تبريهم عن الخطاء والزلل لم يقتصر على
بيان خطائهم في المطالب بل نورد بعضا مما اخطاؤا فيه في الدلائل
وان كانت الدعوى حقة ليتبين ان هؤلاء من عدة وجوه ان هذا
الافراط في الاعتقاد بهم عن مجرد تقليد لا عن تحقيق وتسديد
وان كثيرا من آرائهم عن ظن وتخمين لا عن علم ويقين **المبحث**
الاول في حدوث العالم وقدمه فانه اصل يبتني عليه من مهمات
المعتقدات شيء كثير وقد تشعب الناس فيه شعبا وتحزبوا احزابا ولو اشتغلنا
بتفاصيل مذاهبهم وما قيل فيها لها وعليها لطال الكلام وفات المرام
فلنقتصر منها على ذكر ما هو الاقوى والاوثق وبغرضنا الصق والاولى
فنقول ذهب جمهور المليين الى ان العالم بجملته وهو ما سوى ذات الله
تعالى وصفاته من الجواهر والاعراض علوية كانت او سفلية
حادث اي كائن بعد ان لم يكن وذهب جمهور الفلاسفة
الى ان العقل الاول والفلكيات اجرامها وعقولها ونفوسها
بذواتها وصفاتها كلها قديمة الا الحركات الجزئية للاجرام والاوضاع
الشخصية التابعة لتلك الحركات واما مطلق الحركة والوضع فهما
ايضا قديمان لان الافلاك لم تخل قط عن الحركة ولم تنفك الوضع
عن الحركة والعنصريات اجسامها بموادها ومطلق صورها الجسمية

والنوعية ومطلق صفاتها قديمة اذ حدوث المادة عندهم ممتنع كما
ستعلم ان شاء الله تعالى وكذا خلو المادة عن نوع الصورة الجسمية
وجنس الصورة النوعية وعن صفة ما وخصوصيات الصور بين والصفة
حادثة واما انواع الصورة النوعية فلا امتناع عندهم في حدوثها
ولا قدمها اذ يجوز ان يكون الصورة النارية بنوعها حادثة بطريق الكون
والفساد بان يفسد واحد من العناصر الثلثة الاخر ويكون منه النار
بعد ان لم تكن موجودة اصلا ويجوز ايضا ان يكون مستمرة ازلا بتعاقب
افرادها واما النفوس الناطقة للانسان فلهم في حدوثها وقدمها
خلاف فمذهب متقدميهم انها قديمة واستقر راي متاخريهم على انها
حادثة ونقل عن افلاطون انه قال بحدوث العالم لكن اول بعضهم
كلامه بانه اراد بالحدوث الحدوث الذاتي لا الزماني اذ الحدوث
الزماني عندهم يطلق على معنيين احدهما المسبوقية بالعدم وهو الحدوث
الزماني والثاني المسبوقية بالغير اي الاحتياج اليه وهو الحدوث
الذاتي والعالم حادث بهذا المعنى بالاتفاق وتوقف جالينوس
في آخر عمره في حدوثه وقدمه نقل عنه بعض الافاضل انه قال في
مرض موته لبعض تلامذته اكتب عني اني ما علمت ان العالم قديم او حادث
فالذي ثبت عنهم وتقرر حكمهم قدم العالم ونحن لا نشتغل في هذا
الكتاب باثبات مذاهب الفلاسفة لغناءنا عنه بما فصله الائمة
في كتبهم انما المراد تحقيق الكلام فيما ذهب اليه مخالفوهم وتمييز الحق عن
الباطل في ذلك فنقول قد استدلوا على قدم العالم بحجج اربع — *الحجج الاربعة*
اوليها وهي اقويها ان العالم ممكن موجود بالاتفاق وكل
موجود فله مؤثر بالضرورة فمؤثر العالم لا يخ اما ان يكون قديما
او حادثا والثاني بط والا لاحتاج الى مؤثر آخر وهكذا فيلزم التسلسل

المحال فيتعين ان مؤثره قديم فاذن لا يخ اما ان يستجمع في الازل جميع ما يتوقف
عليه تاثيره فيه اولا فعلى الاول لزم تاثيره فيه في الازل والا لزم تخلف
المعلول عن علته التامة وهو محال فيكون العالم قديما والا لزم الايجاد
بلا وجود وهو غير معقول وعلى الثاني لابد ان يتوقف تاثيره على شرط
حادث محتاج الى مؤثر قديم لما ذكرنا فاما ان يستجمع مؤثره في الازل
جميع ما يتوقف عليه تاثيره فيه اولا والثاني يستلزم التسلسل المحال
والاول يستلزم قدم الحادث وهو مح وان يكون مؤثر العالم
مستجمعا في الازل لجميع شرائط التاثير فيه وهو خلاف المفروض
مع انه يستلزم المطلوب اعني قدم العالم وحاصل الكلام ان القديم
يلزمه احد الامرين ان لا يكون له اثر او ان يكون اثره قديما وحيث كان
العالم اثر القديم لزم ان يكون قديما والاعتراض عليها من وجهين
الاعتراض بالحوادث اليومية وهو الاول من الوجهين — الاول النقض بما اعترفوا به من الحوادث فانهم وان قالوا بقدم
العالم فقد سلموا ان فيه حوادث كما علم مما ذكرنا في تفصيل مذهبهم
كيف والحوادث اليومية مما لا يتصور انكارها من عاقل فنقول لها
مؤثر بالضرورة فمؤثرها اما ان يكون قديما او حادثا الى آخر ما ذكرتم
من المقدمات فيلزم ان يكون الحوادث قديمة ولا يقول به عاقل
فان قيل مقدمات الدليل انما يجري في الحادث الذي لا يكون له شروط
مترتبة الى غير النهاية غير مجتمعة في الوجود بان لا يكون له شرط اصلا
فيلزم من حدوثه تخلف المعلول عن علته التامة او يكون له شروط متناهية
غير متناهية مجتمعة في الوجود فان المحال هو هذا التسلسل عندنا واما على
ما ذهبنا اليه من جواز صدور الحادث من القديم بواسطة حوادث
كل منها مسبوق بآخر الى غير النهاية مستندة سلسلتها الى حركة
سرمدية بان يكون للحادث مادة قديمة اما هيولى كما للاجسام

مطلب المجردات مع صفاتها

الحادثة او محل له كهيوليات تلك الاجسام لصورها ولاستعداداتها
المتعاقبة وكاجرام الافلاك لحركاتها واوضاعها الجزئية وكالمجردات
لصفاتها ان قلنا بجواز حدوث صفة لها او هيولى لمتعلقه كهيوليات
ابداننا لنفوسنا الناطقة اذا قلنا بحدوثها فانه يتوارد على تلك المادة
بواسطة الحركة الفلكية السرمدية استعدادات متعاقبة لوجود هذا
الحادث غير متناهية من جانب المبداء متفاوتة في البعد والقرب
والضعف والقوة بالنسبة الى هذا الحادث فاذا انتهت الى غاية
القرب والقوة حدث الحادث بواسطتها من موثره القديم
فلا استحالة فيه اذ لا دليل على امتناع مثل هذا التسلسل لا يقال الحركة
التي جعلتموها واسطة في حدوث الحادث من القديم ان كانت
حادثة عاد الاشكال الى صدورها من القديم وان كانت قديمة
بقي الاشكال في صدور الحادث بواسطتها من القديم لانا نقول حركات
الافلاك ذات جهتين الاستمرار والتجدد فباعتبار الجهتين صارت
صالحة لتوسطها بين جانبي القدم والحدوث فمن جهة الاستمرار
جاز صدورها عن القديم ومن جهة الحدوث صارت واسطة
في صدور الحوادث عن القديم قلنا ما ذهبتم اليه باطل من وجوه اما
الاول فهو ان القول بتوارد استعدادات حادثة غير متناهية على
مادة قديمة كلام متناقض لان القديم يجب ان يكون سابقا على كل حادث
اذ المراد بالقديم ما لا يكون مسبوقا بالعدم وبالحادث ما يكون مسبوقا به
فلا بد ان يكون سابقا على كل واحد مما يصدق عليه الحادث وهذا
يوجب ان يكون له حالة يتحقق فيها سبقه على كل واحد مما يصدق عليه
الحادث اذ لو كان مقارنا مع واحد منها لا يصدق انه سابق على
كل منها بل على بعضها وهو ظاهر بضرورة العقل ويلزم من توارد الحوادث

الغير المتناهية عليه ان لا يوجد له تلك الحالة بل مقارنته دائما مع بعض الحوادث
وعدم خلوه عنها في حال من احواله فلا يكون سابقا على كل فرد منها
اذ المنافاة بين دوام المقارنة مع بعض الافراد والسبق على كل فرد
بديهية ويعلم من هذا بطلان قولهم بعدم تناهي حركات الافلاك
واوضاعها بل بطلان عدم تناهي حوادث متعاقبة مع وجود قديم
مطلقا اي سواء كانت تلك الحوادث واردة على ذلك القديم
عارضة له اولا ومنشأ شبهتهم التباس حكم الوهم بحكم العقل فان
شان الوهم ادراك الجزئيات ومعرفة احكامها لا معرفة احكام الكليات
فيتصور حوادث كثيرة متعاقبة متواردة على قديم كل منها مسبوق
بآخر ولا يرى فيه جهة امتناع ولا يقدر على تصورها مفصلة غير متناهية
حتى يعرف امتناعها فيقيسها على ما عرف حكمه ويثبت لها ذلك
الحكم واما العقل فمن شانه ادراك الكليات ومعرفة احكامها
فيحكم بامتناع التوارد المذكور بناء على حكم كلي هو انه كلما توارد الحوادث
المتعاقبة الغير المتناهية على قديم لم يكن سابقا على كل فرد منها لكن
يمتنع عدم سبقه على كل فرد منها وهذا برهان متين جدا على بطلان
مذهبهم لا مجال للقدح فيه الا على طريق المكابرة والعناد برهان آخر

برهان التطابق

وهو ايضا مخصوص بابطال عدم تناهي امور بينها ترتب ان يقال
لو ترتبت امور الى غير النهاية لزم تحقق احد المتضائفين بدون الآخر
وبطلانه ضروري بيان اللزوم ان الترتب بين الشيئين معناه
ان يكون احدهما سابقا والآخر مسبوقا والسابقية والمسبوقية
متضائفان فلو ترتبت الامور الى غير النهاية من جانب المبداء
مثلا لاعتبرنا سلسلة من مسبوق ليس بسابق على شيء كالمعلول
الاخير ففيه المسبوقية دون السابقية والمفروض ان في كل من آحاد

السلسلة سابقة ومسبوقة ولا ينتهي الى شيء له سابقة دون مسبوقة
فيجب مسبوقية المعلول الاخير بدون مضايفها الذي هو السابقية اذ لا يمكن في
المضاف الحقيقي ان يكون له مضافان وان جاز ذلك في المشهوري كأب
واحد له ابنان بل قد يجب ذلك كالمتوسط فانه يجب له طرفان فان قيل
هذا انما يتم اذا كانت السلسلة منقطعة من جانب المنتهى حتى يوجد في منتهاها
مسبوقية بدون سابقية واما اذا كانت غير منقطعة من الطرفين
فلا يوجد شيء من اجزائها فيه مسبوقية دون سابقية وبالعكس قلنا
يتم فيها ايضا اذ اي جزء فرض من اجزائها فالسابقية والمسبوقية
ليستا متضايفتين فالمسبوقية فيه انما كان مضافا الى السابقية التي
فيما قبله والسابقية فيه مضافة الى المسبوقية التي فيما بعده فاي جزء
ناخذه من اجزاء السلسلة يجب ان يكون فيما قبله عدد السابقيات
ازيد بواحد من عدد المسبوقيات ليكون ذلك الواحد مضايفا
للمسبوقية التي فيه وكذا يجب ان يكون فيما بعده عدد المسبوقيات فيه
ازيد بواحد من عدد السابقيات ليكون مضايفا للسابقية التي
وذلك انما يكون بانتهاء السلسلة في الجانبين ليكون في مبدائها سابقية
بدون مسبوقية تكون تلك السابقية مضايفة للمسبوقية التي في الجزء
الثاني منها والسابقية التي في الجزء الثاني مضايفة للمسبوقية التي في الجزء
الثالث وهكذا الى ان يكون السابقية التي فيما قبل الجزء الماخوذ مضايفة
للمسبوقية التي في ذلك الجزء والمسبوقية التي فيه مضايفة للسابقية التي
فيما قبله وهكذا من جانب المنتهى فتدبر فان قيل نحن نعلم بالضرورة
انه على تقدير عدم انتهاء السلسلة لا يتحقق في جزء من اجزائها مسبوقية
الا ويتحقق فيما قبله سابقية صالحة لان تكون مضايفة للمسبوقية التي
فيه ولا يوجد فيه سابقية الا ويتحقق فيما بعده مسبوقية صالحة لان تكون

مضايفة للسابقية التي فيه فما ذكرتم مخالف للضرورة فلا يلتفت اليه قلنا نحن
ايضا نعلم بالضرورة ان الشيء اذا كان وحده مساويا للشيء لا يمكن ان يكون
مع شيء آخر مساويا له واذا كانت السلسلة غير متناهية ففي كل جزء منها
سابقية ومسبوقية فعددهما فيما قبل الجزء الماخوذ متساويان وبالضرورة
فكيف يكون تلك المسبوقيات مع المسبوقية التي في الجزء الماخوذ
ايضا مساوية لتلك السابقيات وكذا في السابقيات والمسبوقيات
في العدد وكفى لبطلان ما علم استلزامه لضروريين متناقضين
برهان آخر اعم مما قبله لدلالته على بطلان وجود امور غير متناهية
مطلقا اي سواء كانت مترتبة او لا كالنفوس الناطقة على
رأي جمهور الفلاسفة وسواء كانت المترتبة مجتمعة في الوجود كالعلل
والمعلولات وكالابعاد او لا كالحركات وهو برهان التطبيق

برهان التطبيق

وتقريره انه لو تحققت امور غير متناهية نفرض من واحد منها
الى غير النهاية جملة ومما قبله بمتناه الى غير النهاية جملة اخرى ان كان
عدم التناهي في جانب المبدأ ومما بعده بمتناه الى غير النهاية
جملة اخرى ان كان عدم التناهي في جانب المنتهى ثم نطبق الجملتين
على التقديرين بان نجعل مبدأيهما المفروضين في كل واحد من التقديرين
متوازيين فان وقع بازاء كل جزء من الزائدة جزء من الناقصة
كانت الناقصة في الاجزاء مساوية للزائدة فيها بل كان الجزء
مساويا للكل في الاجزاء وامتناعه بين وان لم يقع ذلك بان
يكون في الزائدة جزء ليس في الناقصة فتنقطع الناقصة في الجانب
الذي فرضت غير متناهية فيه والزائدة لا تزيد عليها الا بمتناه
وهو مقدار ما بين مبدأيهما المفروضين ولا شبهة في ان الزائد
على المتناهي بقدر متناه متناه فلزم انقطاع الزائدة ايضا

وتناهيها في الجانب الذي فرضت غير متناهية فهذا حاصل ما ذكره
المحققون في تقرير برهان التطبيق ثم حكموا بانه جار في الامور الغير المترتبة
ايضا وجريانه فيها حق لكن نظر من سياق كلامنا في الابحاث الآتية
في هذا المقام ونقض هذا البرهان اما اجمالا فبمراتب الاعداد فانها
غير متناهية مع جريان مقدمات البرهان باسرها فيها بان نقول
نفرض من اثنين الى ما لا يتناهى واخرى من الف الى ما لا يتناهى ثم نطبق
الجملتين ونسرد المقدمات الى آخرها واما تفصيلا فبان التطبيق
ان سلم تأتيه في الامور المترتبة المجتمعة في الوجود فلا نم ذلك في الامور
الغير المجتمعة في الوجود والمجتمعة فيه الغير المترتبة اما الاول فلان تحقق
التطابق بين اجزاء الجملتين يتوقف على وجودهما معا في الخارج ليلزم
من انطباق المبداء على المبداء انطباق الثاني على الثاني والثالث
على الثالث وهكذا فيتحقق التطابق في الخارج او على اقتدار العقل
على ان يلاحظ اجزاءهما مفصلة ويعتبر موازاة كل جزء من احدهما
مع جزء من الاخرى ليتحقق التطابق في الذهن لكنه عاجز عن ذلك
ولا يمكن له فاذا لم يكن الاجزاء موجودة معا في الخارج ولا يمكن للعقل
ملاحظتها مفصلة لا يتصور تطبيق واما الثاني فلانه لا يلزم ح من
وقوع جزء من هذه بازاء جزء من تلك وقوع الثاني بازاء الثاني
والثالث بازاء الثالث وهكذا بل يجوز وقوع اجزاء كثيرة من
احدهما بازاء جزء واحد من الاخرى والعقل لا يقدر على ملاحظتها
مفصلة واعتبار التطبيق فيها كما ذكرنا واعتبر بالحبلين الممتدين في
جهة واحدة وبجملتين من الرمل ففي الاول يكفي في حصول التطابق
كون طرفيهما متوازيين وفي الثاني لا يحصل الا بالملاحظة التفصيلية
ثم اعتبار التطبيق ولهذا خصص الحكماء استحالة التسلسل بالامور المترتبة

اما طبعا او وضعا المجتمعة في الوجود كالعلل والمعلولات وكالابعاد والجواب
عن الاول انه لا يرد النقض بمراتب الاعداد على رأينا اذ لا معنى
لاستحالة التسلسل الا انه لا يمكن وجود امور غير متناهية ومراتب
الاعداد وان كانت غير متناهية لكن لا يمكن وجودها عندنا اذ
العدد عندنا من الامور الاعتبارية فلا يمكن وجوده في الخارج
اصلا وفي الذهن غير متناه مفصلا ولا تسلسل في وجوده في الذهن
كذلك مجملا وكذا لا يرد النقض على محققي الحكماء لان العدد وان كان
موجودا عندهم لكن لا يقولون بوجود الاعداد المترتبة الغير المتناهية
اما في غير الامور المجتمعة في الوجود فظاهر واما فيها فانهم وان قالوا
بوجود تلك الامور فلا يلزمهم وجود مراتب الاعداد الغير المتناهية
لكن لا ترتب فيها لان الاعداد عند محققيهم ليس بعضها جزء البعض
بل هي انواع متباينة فان العشرة مثلا ليست مركبة من واحد
وتسعة ولا من اثنين وثمانية ولا من خمسة وخمسة وغير ذلك
بل كل منها مركب من الآحاد ومن صورة نوعية مخصوصة فالاعداد
الغير المتناهية في تلك الامور غير مترتبة فلا نقض عليهم ايضا لعدم
تخلف الحكم اعني استحالة ترتب الامور المجتمعة في الوجود نعم يرد النقض
على من قال منهم بتركب الاعداد من الاعداد ان قال بعدم تناهي
النفوس الناطقة الموجودة ايضا واعلم ان معنى النقض جريان
الدليل بجميع مقدماته في شيء مع تخلف الحكم عنه فجوابه اما بمنع
جريان الدليل في صورة النقض لعدم صدق بعض مقدماته
فيها واما بمنع تخلف الحكم عنه فيها ونحن اجبنا عنه بمنع تخلف
الحكم في صورة النقض اذ حكمنا باستحالة وجود امور غير متناهية
والحكم في مراتب الاعداد كذلك وجميع المحققين اجابوا عنه بمنع

العشرة مركب
من الوحدات عند
محققي الحكيم

جريان الدليل في صورة النقض بناء على ان التطبيق في الاعداد لا يتحقق
اذ ليس فيها جملتان في نفس الامر تتطبقان لكون الاعداد وهميات
محضة وان اريد من التطبيق في الدليل التطبيق في نفس الامر وان اكتفي
بالتطبيق الوهمي فاما ان يختار انه ينقطع الجملتان ولا يلزم من ذلك
تناهيهما في نفس الامر بل في الوهم لعجزه عن تمام التطبيق او يختار انهما
لا ينقطعان ولا يلزم من ذلك تساويهما في نفس الامر لانه فرع وجودهما
في نفس الامر ويرد عليهم ان الجملتين ان لزم كونهما متحققين في نفس الامر
بحيث يحصل التطبيق بينهما في نفس الامر فلا يتم الدليل اذ لا يلزم
استحالة وجود سلسلة واحدة غير متناهية اذ ليس هناك جملتان
متحققتان متطابقتان لتوقف ذلك على تباين الجملتين وانفصالهما
والجزء مع الكل ليس كذلك وحديث الحبلين والرمل على ما اوردوه
للتوضيح ضايع اذ لا مناسبة له بما نحن بصدده وان كفى كون
الجملتين والتطبيق بينهما وهميات فالدليل جار في مراتب الاعداد
ايضا فيتم النقض على ان ما ذكروه في ثاني شقي الترديد من اختيار
عدم انقطاع الجملتين في الوهم بط لان ملاحظة الوهم الامور الغير
المتناهية بالتفصيل محال قطعا فينقطع الجملتان فيه قطعا والجواب
عن الثاني اي النقض التفصيلي ان مرادنا مما ذكرنا في الدليل من
تطبيق الجملتين وانقطاعهما او عدم انقطاعهما انهما في حد نفسهما
اما ان يكونا بحيث لو طبقهما مطبق لا نطبقا بتمامهما اولا وعلى الاول
لزم مساواة الجزء مع الكل في الاجزاء وعلى الثاني يلزم انقطاع
الناقصة قطعا اذ لا يتصور عدم الانطباق بالتمام بعد التطبيق
المفروض الا بان يكون في نفس الامر في الزائدة شيء لو اريد بازائه
من الناقصة لم يوجد والملازمتان قطعيتان ومستلزمتان

لاستحالة وجود الامور الغير المتناهية مترتبة اولا ومجتمعة في الوجود اولا
ولا يقدح في هذا الاستدلال كون التطبيق في نفس الامر غير واقع
بل كونه غير ممكن كما توهم وهذا كان يقال مثلا وجود شريك الباري محال
لانه لا يخ اما ان يكون بحيث لو وجد لقدر على منع الباري من ايجاد
ما اراد على خلاف ارادته اولا والاول يستلزم عجز الباري وهو مح
والثاني يستلزم عجز الشريك فلا يكون شريكا للباري وهو خلف
فهذا الاستدلال صحيح لا يقدح فيه ان وجود شريك الباري محال والمحال جاز
ان يكون مستلزما للمحال واما الثاني من وجوه بطلان صدور الحادث
من القديم بالطريق الذي ذكروه فهو ان القول باحتياج الحادث
الى مادة سابقة عليه بط لانه يستلزم امورا ثلثة كون موجود في الخارج
بلا تعين وتشخص في ذاته وكون اشياء كثيرة متفرقة في اقطار العالم
شخصا واحدا وكون الهيولى حادثة واولان ممتنعان في الواقع
والثالث عندهم بيان اللزوم هو ان هيولى هذا الحيوان مثلا لا يخ
اما ان يكون متشخصة اولا فان كان الثاني فهو الاول وان كانت
متشخصة فلو مات ذلك الحيوان وتفتت اجزاؤه وطيرتها الرياح
الى الشرق والغرب واكلت منها سباع الارض وطيور الجو وصارت
اجزاء منها هل بقيت شخصية تلك الهيولى بحالها اولا فان كان الاول
فهو الثاني وان كان الثاني فهو الثالث لان الهيولى الاولى
قد انعدمت بزوال تشخصها فيكون حادثة لان ما ثبت قدمه امتنع
عدمه واجزاؤها المتفرقة قد عرضت لها تشخصات متجددة فيكون
هي ايضا حوادث محتاجة الى هيولات اخر فاما بيان بطلان المتوالي
فالاول بديهة العقل فانه حاكم ضرورة بان كل موجود في الخارج
فهو في نفسه ممتاز عن جميع اغياره متخصص متعين في ذاته وان

نازع منازع مكابر في بداهته قلنا لانم ان نفس تصور هذه الهيولى
مثلا مانعة من الاشتراك فيها ولا وعلى الثاني يكون كلية فيكون الكلي نفسه
موجودا في الخارج لا في فرد من افراده وهذا عندكم ايها القايلون باحتياج
الحادث الى المادة بط ايضا اذ من يقول بوجود الكلي الطبيعي في الخارج
لا يقول به الا في ضمن الافراد واما ما نقل من افلاطون من وجود الكلي المجرد
في الخارج فشيء لا يعبا به او كلامه ماول فتعين الاول فتعين الشخصية
اذ لا معنى للتشخص الا ما نفس تصوره مانع من وقوع الشركة فيه وكذا
الثاني فانه ايضا بط ببداهة العقل بطلانا لا يتصور ان يلتزمه عاقل
ولهذا تبرأ عنه بعض الافاضل ونسبهم الى التزام الاول مع ظهور بطلانه
والثالث باعترافهم واما الثالث من تلك الوجوه فهو ان ما ذكروا
من صلوح الحركة السرمدية للتوسط بين جانبي القدم والحدوث
باعتبار جهتي استمرارها وحدوثها ليس يصح الا على راي من قال بوجود
الكلي الطبيعي في الخارج وهو مردود عند الجمهور وذلك لانهم اما ان يريدوا
بجهة الاستمرار ان ماهية الحركة مستمرة فيرد ان الماهية غير موجودة
اصلا فضلا عن الدوام والاستمرار وليس ايضا شيء متصفا بها
في الواقع فكيف يكون واسطة في تحقق امر في الواقع واما ان يريدوا بها
ان الحركة بمعنى التوسط وهي حالة بسيطة غير منقسمة ثابتة للمتحرك
من المبدا الى المنتهى غير مستقرة في حد من حدود المسافة بل
سيالة في تلك الحدود مستمرة وبجهة الحدوث ان الحركة بمعنى
القطع وهي ما يحصل في الحس المشترك بواسطة سيلان الحركة بالمعنى
الاول وسرعة انتقالها من حد الى حد من الامر الممتد المنقسم الى
الماضي والمستقبل حادثة فيرد عليهم ان الحركة بمعنى القطع وهمية
محضة فلا يصلح لهذا التوسط على قياس ما ذكروه وقد يجاب

ضمن

عن هذا بان مرادهم بجهة استمرار الحركة استمرار تلك الحالة البسيطة في ذاتها
فانها في كل فلك امر واحد شخصي مستمر من الازل الى الابد وبجهة حدوثها
حدوث ما يلزمها بواسطة عدم استقرارها من الاوضاع الجزئية
ويمكن ان يقال المراد باستمرار ماهية الحركة انه لا زمان من الازمنة
الا وشيء يصدق عليه ماهية الحركة موجود فيه وقد صرح بعضهم بان
ماهية الحركة مستمرة والظاهر ايضا من اضافة الحدوث الى
الحركة حدوث نفسها لا حدوث لوازمها ويدفع بان المتحقق من الحركة
عندهم هو التوسط وهو في كل متحرك واحد بالتشخص لا افراد له والحركة
بمعنى القطع لا تحقق لها ولا لافرادها ليكون مستمرة او حادثة فلا جهة
لحمل مرادهم بجهة الاستمرار على استمرار ماهية الحركة بل يجب ان يحمل
على استمرار ما هي الحركة بالحقيقة اعني تلك الحالة البسيطة المستمرة وجهة
الحدوث على حدوث لوازمها وتاويل العبارات امر هين وعلى هذا
يندفع عنهم ما ورد عليهم من ان الاستمرار الازلي ينافي المسبوقية ضرورة
والمسبوقية من لوازم ماهية الحركة وحقيقتها لكونها عبارة عن
التغير من حال الى حال بل عن الكون الثاني وهذا لا يتصور بدون
المسبوقية ومنافي اللازم مناف للملزوم ضرورة والا لزم
امكان تحقق الملزوم بدون اللازم مع ان لهذا وجه دفع آخر
وهو ان كون المسبوقية لازمة ماهية الحركة ان اردت به انها
متصفة بالمسبوقية بمعنى انها يصدق عليها انها مسبوقة فهو ممنوع
وهو الا كما انه لا يصدق على ماهية الانسان انها جسم ناطق وان اردت
انه لا شيء من افرادها الا ويصدق عليه انه مسبوق فهو مسلم لكن لا نم
ان الاستمرار الازلي لنفس الماهية ينافي هذا بل ينافي استمرار
شيء من افرادها واورد عليهم الامام حجة الاسلام رحمه الله ان

الحركة الدورية التي هي مستند الحوادث حادثة ام قديمة فان كانت
قديمة كيف صارت مبدأ لاول الحوادث وان كانت حادثة
افتقرت الى حادث آخر وتسلسل وقولكم انها من وجه تشبه القديم
ومن وجه تشبه الحادث فانها ثابتة متجددة اي هي ثابتة التجدد
ومتجددة الثبوت يرد عليه انها هي مبدأ الحوادث من حيث انها
ثابتة او من حيث انها متجددة فان كانت من حيث انها ثابتة
فكيف صدر من ثابت متشابه الاجزاء شيء في بعض الاحوال دون
البعض وان كانت من حيث انها متجددة فما سبب تجددها في
نفسها فيحتاج الى سبب آخر البتة ويتسلسل هذا كلامه وقد عرفت
مما قررنا من المباحث وجه تفصيهم عن هذا وانهم لا يقولون بوجود حادث
هو اول الحوادث بل الحوادث المستندة الى الحركة لا اول لها اذ
الاوضاع الفلكية واستعدادات سائر الحوادث المترتبة على
الحركات غير متناهية عندهم كما عرفت فلا يتوجه عليهم قوله ان كانت
الحركة قديمة كيف صارت مبدأ لاول الحوادث الثاني
من وجهي الاعتراض على حجتهم الاولى على قدم العالم الحق وله مسلكان
الاول انا نختار ان مؤثر العالم مستجمع في الازل جميع شرائط
تأثيره فيه قولكم فيلزم تأثيره فيه في الازل والا لزم تخلف المعلول
عن علته التامة وهو محال قلنا لا نم استحالة على الاطلاق بل اذا كان
المؤثر موجبا بالذات واما اذا كان مختارا فلم لا يجوز ان تتعلق ارادته
في الازل بايجاد العالم بعد ان لم يكن موجودا واثر المختار لا يكون الا على
وفق ارادته فاذا لم يمكن ايجاده في الازل مرادا لم يوجد فيه فصدر
الحادث من القديم المستجمع في الازل لشرائط التاثير فعليكم بيان
امتناع هذا وهذا التقرير مبني على جواز صدور القديم من المختار

كما قال به بعض المحققين واما اذا قيل بوجوب كون اثر المختار حادثا
كما هو المشهور وسيفصل الكلام فيه من بعد ان شاء الله فتخلف المعلول
عن مؤثره التام المختار لازم الا ان يراد بالتخلف عدم تعقب المعلول
للمؤثر بان لا يوجد اصلا او يوجد بعد مهلة فان قيل استحالة ما ذكرتم
بينة اذ لا شبهة في امتناع ان يوجد الموجب بجميع شرائط الايجاب
ولا يوجد الموجب سواء كان الايجاب بالذات او بالاختيار
كما انه لا شبهة في امتناع وجود حادث بدون موجب فتعلل
وجود العالم اذا كان المريد والارادة وتعلقها بالمراد كلها موجودة
ولم يتجدد بعد ذلك شيء من الاشياء كيف يتاخر عنها وجود العالم
ثم حدث بعد ذلك وهذا في غاية الاستحالة لا يقال هذا الكلام
يخالف ما نجده من انفسنا لانا كثيرا ما نقصد الى شيء ونريد ان نفعله
ثم لا نفعله عقيب حدوث القصد بل قد نؤخره زمانا طويلا لانا نقول
ذلك القصد ليس بارادة بل هو عزم على الفعل وهو يكون قبل الارادة
والفعل ولا يوجد الفعل بمجرده فاما اذا تحققت الارادة ولم يكن هناك
مانع من الفعل لم يتخلف عنها الفعل البتة والكلام في الارادة
اذ ليس في صانع العالم حالة شبيهة بعزمنا بل ليس هناك الا
الارادة قلنا ان ادعيتم العلم باستحالة ما ذكرنا بطريق النظر
فعليكم اقامة الدليل وما ذكرتم ليس الا اعادة المتنازع فيه بتغير
بعض العبارات فان محصله ان تخلف الاثر عن المؤثر المختار
مع استجماعه لشرائط التاثير محال وهذا عين محل النزاع وان ادعيتم
العلم بها بطريق الضرورة فهو ممنوع ودعوى الضرورة فيما خالفه
الكثيرون الغير المحصورين غير مقبولة وما ذكرتم من عدم جواز
تخلف مرادنا عن ارادتنا فغير مسلم ولئن سلم ففي ارادتنا في

ارادة الله تعالى غير مسلّم اذ ارادته تعالى لا تضاهي ارادتنا وهذا
من قبيل قياس الغايب على الشاهد المتفق على بطلانه وانتم ايضا كثيرا
ما تتمسكون به كما اذا قال قايل نعلم بالضرورة استحالة كون احد عالما
بجميع الاشياء من غير ان يوجب ذلك كثرة فيه ومن غير ان يكون له
علم زايد على ذاته تقولون في جوابه هذا في علمنا ولا نقايس العلم القديم
على العلم الحادث **المسلك الثاني** انا نختار ان المؤثر ليس في
الازل مستجمعا لجميع الشرايط اذ من جملتها تعلق القدرة القديمة بايجاد
العالم تعلقا مخصوصا ولم يحصل ذلك التعلق في الازل بل اخر الى وقت
معين لحكمة لا يعلمها الا الله فاذا جاء ذلك الوقت حصل له ذلك التعلق
فتم الشرايط فحدث العالم فان قيل العالم عبارة عن جميع ما سوى الله
من الموجودات كما ذكر فالزمان ايضا من العالم لانه من الموجودات
فيلزم مما ذكرتم ان يكون للوقت وقت اي للزمان زمان لو حدث فيه
وهو باطل اتفاقا قلنا هذا انما يلزم ان لو كان الزمان موجودا كما
تزعمون وليس كذلك عندنا وما يذكرون لاثباته غير تام كما بين في
موضعه واعلم ان الكلام في ان الزمان موجود ام لا وان ماهيته
ما ذا طويل جدا ولو اشتغلنا بما قيل فيها وبيان الحق منها بالتفصيل لخرج
البحث عن طور هذا الكتاب وانا لم نجد لهم دليلا تاما على وجوده
واقوى ما يقولون فيه ان الحوادث بعضها بعد بعض بحيث لا يجامع
القبل البعد وكذا وجودها مع عدمها فاما ان يكون عروض هذه
القبلية والبعدية لها لذاتها وهو باطل لان الابن مثلا كان ممكنا
ان يكون بعد الابن نظرا الى ذاتيهما وكذا عدم كل حادث بالنظر
الى وجوده واما لامر آخر يكون عروضهما لاجزائه مقتضى ذاته دفعا
للتسلسل وهو الزمان فان اجزاءه لا يتصور ان يكون مجتمعة في

ابتدا بحث الزمان

الوجود بل ماهيته تقتضي التصرم والتقضي ولهذا اذا قيل لغيره من الحوادث
متى كان قبل ذلك فان اجيب بانه كان هذا مع مجيء زيد وذلك
مع مجيء عمرو يتوجه انه لم كان مجيء زيد قبل مجيء عمرو وهكذا حتى اذا
اجيب بانه كان هذا امس وكان ذلك اليوم انقطع السؤال ولم يتوجه
ان يقال لم كان امس قبل اليوم بل يكفي في هذا تصور الامس واليوم
فلا بد ان يكون الزمان الذي هو معروضهما الذاتي موجودا
ازليا ابديا والا لزم ان يكون له عدم قبل وجوده او بعده قبلية
لا يجامع فيها القبل البعد فيلزم وجوده حال عدمه وان يكون له
زمان آخر لما عرفت وفيه نظر اما اولا فلانا لا نسلم ان عروض
هذه القبلية والبعدية للحوادث بعضها مع بعض ليس لذواتها
وكذا عروضهما لعدمها ووجودها كيف يمنع لزوم الانتهاء الى ما يكون
عروضهما لاجزائه مقتضى ذاته ولم لا يجوز ان يكون عروضهما لبعض
الحوادث بعضها مع بعض بارادة الفاعل المختار او بسبب آخر من
الاسباب كعروض ساير صفاتها وعروض قبلية عدمها السابق
بالنسبة الى وجودها بسبب امتناع تعدد الذوات القديمة
مع وجود الواجب ودعوى ان هذا الانتهاء ضروري غير
مسموع فان قالوا لا معنى لقبلية حادث بالنسبة الى حادث
الآن الاول وجد في وقت سابق على وقت وجود الثاني
ولبعديته الا انه حدث في وقت لاحق بالنسبة الى وقت وجود
الثاني فثبت ذلك الانتهاء قلنا لا نم فان معنى القبلية والبعدية
بين الحوادث بعضها مع بعض وبين عدمها السابق مع
وجودها وبين اجزاء الزمان بعضها مع وبين عدم الزمان
ووجوده على تقدير حدوثه واحد لا تفاوت ولا محال للمعنى

الذي ذكروه في الآخرين والآن لازم للزمان ولعدمه ايضا زمان وكذا
وجود الواجب قبل وجود الحوادث ولا محال لذلك المعنى فيه واللازم
ان يكون وجود الواجب في زمان ومنوطا به اتفاقا فظهر ان معناهما
ليس مما يكون الزمان داخلا فيه او لازما له الا ان العبارات التي يعبر بها
عن ذلك المعنى توهم لزوم اعتبار الزمان فيه لكن لا عبرة بايهامها
اذ لا تتفاوت العبارات في الصور الاربع المذكورة ولا يصح
اعتبار الزمان في ثلث منها كما بينا واما ثانيا فلان القبلية والبعدية
من الاعتبارات العقلية الصرفة لا من الاوصاف الخارجية
واللازم اجتماع القبل والبعد في الخارج وهذا خلف فلا يقتضيان
وجود معروضهما الا في العقل ان سلم الوجود العقلي وصح اللزوم
انهما معنيان اضافيان متكافئان في الوجود الذهني والخارجي
فوجود احدهما انما يحقق يستلزم وجود الآخر ان ذهنا فذهنا
وان خارجا فخارجا ووجودهما معا يستلزم وجود معروضيهما معا
بالضرورة وهم ايضا معترفون بان الزمان بمعنى الامر الممتد الذي
يمكن ان يفرض له اجزاء بعضها قبل وبعضها بعد امر موهوم لا
وجود له في الخارج وانما الموجود منه شيء بسيط غير قار يسمى بالآن
السيال يحصل في الخيال من سيلانه وعدم استقراره ذلك الامر
الممتد كما قلنا في الحركة فقد اعترفوا بان ما هو معروض هذه القبلية
والبعدية ليس موجودا في الخارج وما ادعوا وجوده في الخارج لا يتصور
فيه قبلية وبعدية فلا يتم الاستدلال لهم وغاية ما ذكر لتفصيهم عن هذا
ان هذا الامر الممتد وان لم يوجد في الخارج الا انه بحيث لو فرض
وجوده فيه وفرض له اجزاء بالفعل كان بعضها البتة متقدما على
البعض فلا يدرك القبل متمادا الى الازل ويحكم على اجزائه ذلك

الامتداد بان بعضها متقدم على البعض بحيث لا يتصور اجتماعها لو وجد
في الخارج ولن يكون الممتد في العقل كذلك الا اذا كان في الخارج شيء
غير قار الذات يحصل في العقل بحسب استمراره وعدم استقراره ذلك
الامر الممتد كما يتخيل من القطرة النازلة خط مستقيم ومن الشعلة
الدوارة خط مستدير والمراد بمعروض القبلية والبعدية متعلقهما
مجازا اي ما هو سبب لعروضهما وهو ذلك الموجود السيال لا
المعروض الحقيقي لهما فانظر في هذا الكلام بدقيق التأمل انه هل
تحقيق قطعي ام محتمل لان لقائل ان قولهم لا بد في الخارج من امر غير
قار يحصل منه في العقل ذلك الامر الممتد مجرد ادعاء ولم لا يجوز
ان يحصل لا عن موجود كما في كثير من المتخيلات او عن موجود
قار يحصل له من النسب والاضافات وربما التجأوا في وجود الزمان
الى دعوى الضرورة متمسكين بان من لا يتأتى منهم النظر كالصبيان
واجلاف العوام يقسمونه الى الساعات والايام والشهور والاعوام
وهذا دليل على علمهم بوجوده وليس بشيء لان القسمة لا تدل على
العلم بوجود المقسم ولا على وجوده في الخارج فان المعدوم
يقسم الى الممكن والممتنع والعدم يقسم الى الواجب والممكن والممتنع
الى غير ذلك بل نقول المقسم فيما نحن فيه غير موجود قطعا لانه الامر
الممتد المتوهم الذي اعترفتم انتم ايضا بعدم وجوده كيف ولو جاز
ان يكون هذا الحكم ضروريا مع اشتغال كل العقلاء وتوجههم
التام اليه وانظارهم الدقيقة ومنازعاتهم الطويلة فيه لم يخف امره
على اكثرهم لكان الضروري اخفى بكثير من النظريات ودعوى
ان انكاره يجري مجرى انكار الاوليات مكابرة جدا وسيعود
الى الكلام في الزمان بما اذا حققته نفعك في هذا المقام فان قيل

انتهى بحث الزمان

اعتراضكم الثاني عن اصله ساقط لان مبناه على ان المؤثر ليس في الازل
مستجمعا لجميع شرايط التاثير وهو الشق الثاني من الترديد في تقرير
البرهان وقد ابطلناه هناك قلنا هذا دفع لما ذكرتم في ابطال
هذا الشق وبيان لبطلانه فان قولكم ان توقف تاثير القديم في
العالم على شرط حادث فاما ان يكون جميع شرائط هذا الحادث
في الازل متحققة اولا والاول يستلزم اللوازم المستحيلة ثم فان الشرط
الحادث هنا هو تعلق الارادة وهو لا يتوقف بعد تحقق الارادة
على شيء آخر ومع هذا يجوز تخلفه عن الارادة فان قيل هذا التعلق
ان حدث لا عن سبب لزم امكان وجود العالم ايضا لا عن سبب
وهو بط قطعا وان حدث بالاختيار ينتقل الكلام اليه ويتسلسل
وان حدث لا بالاختيار فيكون الامور الى صله قبله موجبة له فيلزم
جواز تخلف المعلول عن علته الموجبة له بالذات وهذا ايضا بط
اتفاقا قلنا التعلق ليس امرا موجودا بل هو اعتباري عقلي ولا يلزم
تساوي احكام الاعتباريات واحكام الموجودات فلا يلزم
من جواز حصوله بلا سبب جواز وجود ممكن بلا سبب ولا من امتناع
التسلسل في الموجودات امتناعه في الاعتباريات على انه يجوز
ان يكون اختيار الاختيار نفس الاختيار فلا يلزم التسلسل ولا من
جواز تخلف الاعتباري عما يقتضيه جواز تخلف الموجود عن علته
هذا وقد يقال البديهة شاهدة بان كل حادث وجوديا كان او اعتباريا
محتاج في حدوثه الى سبب يخصصه بوقت حدوثه وليس ببعيد
وسيجيء في المبحث الرابع عشر انشاء الله تتمة لهذا الكلام ثم لا يخفى
عليك ان مبنى الوجه الثاني من الجواب على اصل دليلهم جواز
كون صانع العالم مختارا لا موجبا بالذات وهم ينكرونه ويحكمون عليه

اقوى ما احتجوا به على ان المبدا الاول
موجب بالذات لا فاعل مختار

جادلة كثيرة فلا حاجة ماسة الى ذكرها هو الاقوى منها والكلام عليه ليظهر صحة
الجواب منها وهو عمدتها والموثوق به عندهم انه تعالى لو كان فاعلا
بالاختيار فلا شك ان اختياره امر ممكن فلا يخ اما ان يحتاج حصوله
الى مرجح اولا والاول يستلزم التسلسل لانا ننقل الكلام الى مرجحه والى مرجح
مرجحه الى غير النهاية والثاني يستلزم استغناء العالم عن الصانع
فينسد باب اثبات الصانع واللازمان باطلان قطعا والجواب
انا نختار انه محتاج الى مرجح لكن مرجحه قديم وهو العلم الازلي بترتب
حكمة ومصلحة على احداث العالم فلا يحتاج الى مرجح آخر لان علة
الحاجة الى المرجح عندنا هو الحدوث لا مجرد الامكان فعليكم بيان
امتناع تخلف الاختيار عن مرجحه وامتناع تخلف الفعل
عن الاختيار وما ذكرتم فيه على ان قلتم هذا الاختيار ان كان ازليا
لزم كون العالم ازليا لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة
وان كان حادثا ينتقل الكلام الى سببه حتى يتسلسل وقد عرف
مما سبق توجه المنع على الملازمتين فلا حاجة الى الاعادة او نختار
انه لا يحتاج الى مرجح وقولكم يلزم استغناء العالم عن الصانع
بط فان بين وجود ممكن لا عن موجد وبين وجوده عن موجد
مختار بلا داعية يدعوه اليه غير ارادته بونا بعيدا والاول هو الممتنع
بالضرورة وهو المراد بما اشتهر من ان الترجيح بلا مرجح بط
والثاني غير مستلزم له ولا ممتنع آخر بل يجد كل واحد من نفسه
ان له صفة من شانها ترجيح احد طرفي مقدوره من قيامه
وقعوده وساير حركاته من غير داعية في كل جزء من جزئياتها
ويعلم انه اذا غلبه عطش مفرطا وقصده سبع او عدو يهلكه
فحضر عنده اناآن مآء او عن له طريقان متساويان في الانجاء عما فيه

[illegible]

لم يتوقف على مباشرة احدهما الى الاطلاع على المرجح فيه حتى يؤدي
بهلاكه بل يختار احدهما من غير شعور بوجه رجحان فيه على الآخر ولا نعلل
ترجيح هذه الصفة لاحد الطرفين بشيء ولا يقال لم تعلق الارادة
بهذا الطرف دون الطرف الآخر مع تساويهما في جواز تعلقها بهما
كما لا نعلل الايجاب الذاتي ولا يقال لم اوجب الموجب هذا دون ذاك
بل لو كانت مما يجري فيها التعليل والسؤال المذكور لما كانت ارادة
بل ماهية اخرى فمن ادعى ان ذلك الشعور ضروري غايته انه لا يشعر
بذلك الشعور او ينساه بعد ذلك وادعى ان كل من يتكلم يلاحظ
مرجحا في كل حرف يتلفظ به على حرف آخر يحصل به ايضا ما قصده
من المعنى وفي تمديد كل حرف الى حد على تمديده الى حد آخر وفي
امثال ذلك مما لا يحصى في حالة واحدة فقد ناسب ان ينسب الى
المكابرة للظاهرة مع ان عليه اثبات ذلك بالبرهان واني له هذا
ومنعه دعوى الضرورة الغير المسموعة ومنها انهم قالوا لا معنى
لكون الفاعل مختارا الا موجبا لانه لو استجمع جميع ما يتوقف عليه
تأثيره مما سميتموه ارادة واختيارا وغير ذلك وجب ضرورة
صدور الاثر عنه لامتناع تخلف الاثر عن المؤثر التام فيكون
موجبا وان بقي شيء منها امتنع صدور الاثر عنه لامتناع وجود
الموقوف بدون الموقوف عليه فلا يكون فاعلا والجواب
بعد تسليم امتناع تخلف الاثر عن المؤثر التام المختار ان الوجوب
بالاختيار لا ينافي كونه مختارا بل يحققه والنزاع انما هو في كونه
موجبا بالذات اي من غير قدرة وارادة فان اعترف بكونه
موجبا بواسطتهما فلا نزاع معكم في التسمية ومنها ان المختار لا بد له
من القدرة ونسبة القدرة الى طرفي المقدور اي وجوده وعدمه

على السواء فلو كان فاعلا بالاختيار للزم جواز كون عدم الشيء اثره واللازم
لانه نفي محض فلا يكون الوجود ايضا اثره لفوات ذلك
الاستواء والجواب منع ان النفي المحض لا يصلح اثرا فان عدم
المعلول اثر لعدم العلة ولهم ان يقولوا نحن لا ننكر ان يكون العدم
اثر الشيء على الاطلاق بل ننكر ان يكون العدم السابق على وجود
المقدور اثرا للفاعل المختار كما هو اللازم من مذهبكم وتحقيقه ان
هذا العدم ازلي واثر المختار يجب ان يكون حادثا لانه مسبوق
بالقصد اذ القصد الى ايقاع الواقع ممتنع فيكون الاثر في حال القصد
معدوما وبعده موجودا وهو معنى الحادث واجيب عنه بانه
ان اريد سبق القصد على الاثر السبق الزماني فلا نسلمه ولا بد له
من دليل وما ذكر من ان القصد الى ايقاع الواقع ممتنع ان اريد به
الواقع قبل القصد فمسلم لكن لزوم هذا من كون الشيء اثر المختار ممنوع
وان اريد به الواقع بهذا القصد فلا نسلم امتناع القصد اليه وان
اريد سبق القصد على الاثر السبق الذاتي كسبق حركة الاصبع
على حركة الخاتم فهو مسلم لكنه لا يلزم منه الحدوث الزماني لينافي
ازلية اثر المختار ولهم دفع هذا الجواب بان معنى القصد الى تحصيل
الشيء والتأثير فيه لا يعقل الا حال عدم حصوله كما ان ايجابه لا يعقل
الا حال حصوله وان كان سابقا عليه بالذات وهذا المعنى
ضروري لا يتوقف الا على تصور معنى القصد كما ينبغي فالقول
بان سبق الايجاد قصدا على وجود المعلول كسبق الايجاد
ايجابا عليه في انه سبق بالذات لا بالزمان ولا فرق بينهما
فيما يعود الى السبق واقتضاء العدم بعيد وكذا القول بان سبق
القصد على الايجاد كسبق الايجاد على الوجود فان القصد

سبق الايجاد قصدا على وجود المعلول

اذا كان كافيا في وجود المقصود كان معه واذا لم يكن كافيا فيه فقد تقدم
عليه زمانا كقصد الى افعالنا فان الوجدان عند الرجوع الى معنى القصد
يرد هذين القولين فالجواب التام عن هذا الدليل ان معنى كون
الفاعل مختارا انه بحيث ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل فلا يلزم
ان يكون العدم اثرا له بل ان لا يكون اثرا له ومنها ان كون صانع
العالم مختارا نقص فيه لان خلق العالم وافاضة وجود الممكنات وكمالاتها
جود واحسان فيجب ان يلزم ذاته تعالى وكونه مختارا يفضي الى جواز
انفكاك الجود والاحسان عنه وهذا نقصان فيه تعالى عن ذلك
علوا كبيرا وايضا الفعل الاختياري لا يكون الا لغرض والغرض
لا يكون الا ما يكون حصوله اولى بالنسبة الى الفاعل من عدم حصوله
فلو كان الباري فاعلا بالاختيار لزم استكماله بالغير الذي هو
ذلك الغرض تعالى ذلك والجواب عن الاول انا لا نم ان الجود
بدون الاختيار ابلغ منه مع الاختيار في كونه كمالا وعدمه نقصا
بل نقول مركوز في العقول ان الثاني اكمل وفاعله افضل واولى
باستحقاق الحمد والشكر حتى حكم بعضهم بان الفاعل لا يستحق
الثناء لاجل افعاله الغير الاختيارية اصلا واعتبر بالثوب يمن
يلبسه العريان ايهما افضل واحق للحمد والشكر وعن الثاني
انا لا نم لزوم الغرض في فعل المختار ودعوى الضرورة فيه غير
مقبولة نعم يلزم ترتب الحكمة والمصلحة على فعل الباري تعالى لئلا يكون
عبثا لكن فرق بين الغرض والمصلحة كما بين في موضعه ولو سلم
فلم لا يجوز ان يكون الغرض هو الاولى بالنسبة الى الغير مع
استواء حصوله وعدم حصوله بالنسبة الى الفاعل لا بد له من دليل
ومنها ان العالم قديم ثبت قدمه بالدلايل والقديم لا يصلح

ان يكون اثرا للمختار لما مر فلزم ان يكون صانعه موجبا بالذات
والجواب رد تلك الدلايل بطريقه كما سيأتي بعض ذلك والبواقي
مبينة في مواضعها ولا يخفى عليك انه لا يجوز الاستدلال منا بالدليل
الذي مر لانه كان مبنيا على كون الصانع تعالى موجبا بالذات
فلو استدل على كونه موجبا بالذات بهذا الدليل لزم الدور
وان الدليل الثاني والثالث لو تما لدلا على امتناع كون فاعل
مختارا سواء كان واجبا او ممكنا بخلاف البواقي فانها مختصة
بالواجب **الحجة الثانية** على قدم العالم لهم فيها طريقان
احدهما تحقيقية والاخرى الزامية اما التحقيقية فهي موقوفة على
تمهيد مقدمة وهي انهم حصروا التقدم في اقسام خمسة الاول
التقدم بالعلية وهو تقدم العلة التامة على معلولها كتقدم النار
على السخونة فان السخونة وان لم تنفك عن النار ابدا بل يمتنع انفكاكها
عنها لكن بينهما معنى يصح عند العقل ان يقال وجدت النار فوجدت
السخونة ويمتنع ان يقال وجدت السخونة فوجدت النار فذلك
المعنى هو التقدم العلي الثاني التقدم بالطبع وهو كون الشيء بحيث
يحتاج اليه الآخر لكن لا يكفي في وجوده سواء كان داخلا في
ماهيته كتقدم الواحد على الاثنين او لا كتقدم ساير العلل
الناقصة الخارجة الثالث التقدم بالزمان كتقدم نوح
على محمد عليهما السلام فان نوحا كان في زمان سابق على محمد
الرابع التقدم بالشرف كتقدم العالم على الجاهل الخامس
التقدم بالرتبة بان يكون شيء اقرب الى مبدا معين من
آخر سواء كان ذلك بحسب العقل كمراتب الاجناس والانواع
في الصعود والنزول فان لكل منها مرتبة في العموم والخصوص

لا يمكن عند العقل ان تنتقل منها الى مرتبة اخرى بحسب الوضع كترتب الامام والمأموم
فانه يمكن ان ينتقل كل منهما الى مكان الآخر فبنوا على هذه المقدمة
الدليل على قدم العالم بوجهين الاول ان الزمان قديم ويلزم منه (الاول)
قدم العالم اما الملازمة فلان الزمان من العالم مع انه عبارة عن
مقدار الحركة المستلزمة للوضع فيلزم قدم المتحرك والحركة والوضع
واما صدق الملزوم فلان الزمان لو كان حادثا فبالضرورة يكون
عدمه متقدما على وجوده وهذا التقدم لا يكون بغير الزمان لان
المتقدم فيما عداه من الاقسام جايز الاجتماع مع المتاخر بل في
بعضها واجب الاجتماع معه وعدم الشيء ممتنع الاجتماع مع وجوده
واذا كان هذا التقدم بالزمان فيلزم ان يكون الزمان موجودا
حين ما كان معدوما واستحالته اجلى البديهيات وان يكون للزمان
زمان اذ المتاخر بالزمان معناه انه موجود في زمان لاحق بزمان
المتقدم والمفروض ان وجود الزمان متاخر عن عدمه بالزمان وهذا
ايضا ظاهر البطلان واذا كان حدوثه مستلزما للمحال ثبت قدمه
وهو المطلوب الثاني ان العالم لو كان حادثا لكان صانعه (الثاني)
متقدما عليه بلا تعاقب فهذا التقدم اما بقدر متناه فيلزم حدوث
الصانع اذ لا معنى لتقدمه بقدر متناه الا انه لم يكن موجودا قبل
هذا القدر ولا نزاع في بطلانه واما بقدر غير متناه فيلزم قدم الزمان
اذ لا معنى لذلك الا تحقق قطعات مقدرة متعاقبة لا اول لها فيلزم
قدم الجسم المتحرك والحركة والوضع لما ذكرنا في الوجه الاول والاعتراض
على الوجهين انهما مبنيان على وجود الزمان وهو غير ثابت وما استدلوا
عليه قد عرف حاله فيما سبق وايضا هما مبنيان على الحصر المذكور
وهو ممنوع وسنده تقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض فانه ليس

بالزمان والا كان للزمان زمان ولزمانه زمان الى غير النهاية ولا بالوجوه
الاربعة الاخر لانه يجوز في جميعها اجتماع المتقدم والمتاخر ولا يجوز ذلك
في اجزاء الزمان وايضا اجزاء الزمان متشابهة في الحقيقة فلا يكون
كون بعضها محتاجا اليه او اشرف بالنسبة الى بعض آخر اولى من العكس
فلا يكون تقدمها بالعلية او بالطبع او بالشرف وليس تقدمها موقوفا
على اعتبار مبدأ وقربها اليه بل هو بالنظر الى ذاتها فلا يكون بالرتبة
فيكون قسما سادسا فبطل الحصر في الخمسة وليس لهم دليل عليه الا استقراء
ناقص ووجه ضبط قاصر وعلى ما قررنا اندفع ما قيل ان تقدم اجزاء
الزمان بعضها على بعض رتبي الا ترى انه اذا ابتدئ من الماضي
كان الامس متقدما على اليوم واذا ابتداء من المستقبل كان
متاخرا عنه وذلك لان التقدم الرتبي لا يتحقق الا باعتبار
مبدأ كما تبين من تفسيره ويتبدل بتبدل الاعتبار ولا شبهة ان
للامس تقدما على اليوم بوجه لا يصلح ان يصير متاخرا بذلك
الوجه بشيء من الاعتبارات غاية الامر ان يكون له
تقدم بوجه آخر صالح لان يتبدل بتبدل الاعتبار ولا امتناع
في اجتماع قسمين واكثر من التقدم في شيء واحد والكلام في
التقدم بالوجه الاول لا الثاني وهم يقولون في دفع ما ذكر ان
هذا التقدم ايضا من التقدم بالزمان لكن لا بزمان آخر حتى
يلزم التسلسل بل بنفس الزمان بل نقول التقدم الزماني
اولا وبالذات ليس الا من اجزاء الزمان وغيرها انما يوصف به
بالواسطة والعرض لوقوعه في زمان متقدم وتحقيقه
ان التقدم الزماني قبلية يمتنع فيها اجتماع المتقدم والمتاخر
لا ما يكون المتقدم في زمان سابق على زمان المتاخر

وهذا المعنى لا يتحقق بدون الزمان فان كان المتقدم والمتاخر من
اجزاء الزمان فلا حاجة لهما الى زمان آخر لان امتناع الاجتماع
بين اجزاء الزمان انما هو من ذواتها اذ ماهيته مقتضية للانقضاء
والتصرم وان كانا من غيرها فلا بد لهما من زمان ليعرض لهما
هذا المعنى بواسطته بان يقع احدهما في زمان سابق والآخر
في زمان لاحق لان غير الزمان من الاشياء التي بينها قبلية
وبعدية لا يمتنع نظرا الى ذواتها اجتماعها الا ترى ان الامس
واليوم نظرا الى حقيقتهما يقتضيان ان يمتنع اجتماعهما بخلاف
الاب والابن فانهما نظرا الى حقيقتهما لا يقتضيان ان لا يجتمعا
ولا ان يكون ذات الاب متقدما بل يجوز ان يكونا معا
وان يكون ذات الاب متاخرا ولهذا ينقطع السوال عن لمية
التقدم اذا انتهى الى اجزاء الزمان كما سلف وهذا مع انه
كلام على السند الاخص فلا يجديهم اطالة فيه نظرا اما اولا
فلانهم اما ان يدعوا ان حقيقة اجزاء الزمان كما تقتضي
امتناع اجتماعها تقتضي ايضا ان يكون المتقدم بعينه متقدما
بحيث يمتنع ان يكون متاخرا عما وقع متاخرا عنه ام يكتفوا
بمجرد دعوى اقتضاء امتناع اجتماعها المستلزم لتقدم
بعضها على الاطلاق على البعض فان كان الاول منعناه
اذ اجزاء الزمان متماثلة في الحقيقة والامثال يجوز على كل
منها ما يجوز على غيره ويمتنع عليه ما يمتنع عليه فلا يكون تعين
بعضها لوجوب كونه متاخرا اولى من العكس وحديث
الامس واليوم كاذب لان هذا الاقتضاء انما هو بالنظر
الى مفهومهما لا الى حقيقتهما والتوضيح باشتباه السوال الى الزمان

امر اقناعي لا برهاني كما ستنبه عليه فلا نعيد في امثال هذه المطالب
وان كان الثاني منعنا ان غير الزمان من الاشياء لا يقتضي
نظرا الى حقيقتها امتناع اجتماع اجزائها فان الحركة وسائر الامور
الغير القارة وكثيرا من المتضايفات تقتضي ذلك فلا يكون هذا
المعنى مخصوصا بالزمان فلا يلزم من تحققه حيث كان تحقق الزمان
فلا يكون تقدم متقدم تلك الامور زمانيا فيلزم بطلان حصرهم قيل
ماهية الزمان متصلة في حد ذاتها لا جزء لها بالفعل بل بالفرض فاذا
العقل لها اجزاء فليس تقدم بعضها على بعض صفة موجودة في
الخارج قائمة ببعض اجزائها بل هو يعرض له في العقل فاذا تصورنا
ماهية الزمان كفانا ذلك في تصور تقدم بعض اجزائه على بعض
بل في التصديق بذلك بخلاف تصور اجزاء الحركة مثلا فانه غير كاف
في تصور تقدم بعضها على بعض بل انما يتصور ذلك بتصور وقوع
بعضها في زمان متقدم وبعضها في زمان متاخر بذلك على
ذلك توقف السوال عند الوصول الى اجزاء الزمان كما نبهناك عليه
فاندفع ما ذكر ان تماثل تلك الاجزاء مانع من تخصيص بعضها بالتقدم
وبعضها بالتاخر لان هذا انما يلزم ان كانت تلك الاجزاء موجودة
في الخارج واما الامر المتصل في حد ذاته الذي هو الزمان اذا عرض له
الانفصال الفرضي فانه يلزم كون بعض اجزائه المفروضة قبل بعض آخر
منها في العقل لذواتها المتصرمة المفروضة في ماهيته هي عدم الاستقرار
واتصال التجدد قلنا هذا الكلام فاسد من وجوه الاول ان مجرد
عروض التقدم لبعض اجزاء الزمان في العقل لا في الخارج لا يوجب
ان يكون تصور الزمان بل تصور اجزائه كافيا في تصور تقدم
بعض اجزائه على بعض فضلا عن كونه كافيا في التصديق بذلك

اذ كثير من العوارض العقلية لا يكتفي تصور معروضها في تصورها ولا في
ثبوتها ايضا الثاني ان ما ذكر جاز في الحركة اذ يلزم منه ان يكون ماهيتها
متصلة في حد ذاتها لا جزء لها بالفعل لان الزمان والحركة متطابقان
عندهم ولو كان لاحدهما اجزاء بالفعل دون الآخر بطل التطابق
فاجزاؤها لا يكون الا بحسب فرض العقل ويكون عروض التقدم لبعضها
هناك فلو صح ما ذكر لكان تصور ماهيتها كافيا في تصور تقدم بعض
اجزائها بل في التصديق بذلك فلا يصح قول ذلك القايل بخلاف تصور
اجزاء الحركة الخ ويكون قوله بذلك على ذلك توقف السؤال معارضا
باول كلامه لانه يدل على توافق الحركة والزمان لا على تخالفهما كما بينا
فان قلت حقيقة الزمان ليست الا التصرم والتقضي شيئا فشيئا
على الاتصال ولا شك انه اذا فرض للتصرم وعدم الاستقرار
اجزاء لم يحتج العقل في الحكم بتقدم بعضها على بعض الى امر خارج
عنها بخلاف ما له ماهية وراء مفهوم التصرم وعدم الاستقرار
اذ لا بد هناك من تصور امر خارج عنها فما هو مغاير للتصرم والتقضي
فهو متصرم ومتقض بواسطة التصرم والتقضي واما نفس التصرم
والتقضي فهي متصرمة ومتقضية بذاتها لا بامر آخر فظهر الفرق بين
الزمان والحركة وان عروض التقدم والتاخر لاجزاء الزمان لذاتها
دون اجزاء الحركة قلت المنع على ما ذكرت ظاهر اذ لا نم ان ماهية
الزمان هي نفس عدم الاستقرار بل له ماهية اخرى يعرضها عدم
الاستقرار اذ الزمان معدود من اقسام الكم ولا قائل بان عدم
شيء من الاشياء استقرارا كان او غيره من الكم ولا صحة للقول به
الثالث انه لو سلم ان ما ذكر لوجب ان يكون تصور الزمان كافيا
في التصديق بتقدم بعض اجزائه على البعض فلا شبهة في انه لا يلزم

الا ان يكون بين اجزائه تقدم وتاخر على الاطلاق ولا يدل قطعا
على تعين بعضها لان يكون هو المتقدم وبعضها لان يكون هو المتاخر
فلا يصح تفريع اندفاع ما ذكر ان تماثل تلك الاجزاء مانع من تخصيص
بعضها بالتقدم وبعضها بالتاخر على ما ذكره والا لان هذا التماثل
ينافي هذا التخصيص لا ان يكون بين تلك الاجزاء تقدم وتاخر
على الاطلاق من غير ان يكون بعضها لازم التقدم وبعضها
لازم التاخر نظرا الى ذواتها فان قلت فرعه على قوله بذلك
على ذلك توقف السؤال الى آخره لا على ما قبله والتفريع عليه صحيح
لان توقف السؤال يدل على ان المتقدم من الاجزاء متعين
بالنظر الى ذاته للتقدم وكذا المتاخر قلت يابى عنه تعليله
الاندفاع بقوله لان هذا انما يلزم الى آخره فانه صرح في انه
فرعه على ما ذكره سابقا على انه يقال المط بذلك السؤال ان كان
العلم بانه المتقدم فلا نم انه لا يتوقف الا عند الوصول الى اجزاء
بل كلما كانت الحادثة التي بين بها تقدم المتقدم معلوم التقدم
للسايل والتي بين بها تاخر المتاخر معلوم التاخر له يتوقف السؤال
والا كان لغوا وان كان المط العلم بلميته فلا نم انه يتوقف عند
الوصول الى اجزاء الزمان فان تعين بعض اجزاء الزمان لوجوب
كونه متقدما وبعضها لوجوب كونه متاخرا ليس مما يعلم بالضرورة
فثبوته محتاج الى انهاض برهان عليه وذلك في غاية الصعوبة واما
ثانيا فلانا نقول معنى كون الشيئين مجتمعين ومعنى كونهما معا واحد
والمعية والتقدم والتاخر متساوية في الاقسام فالى اي
اقسام ينقسم احدها ينقسم اليها الآخران ايضا وهي في كل قسم متساوية
في المعرفة والجهالة فمن عرف معنى التقدم الزماني مثلا عرف البتة

معنى التأخر والمعية الزمانيين وبالعكس فقولهم في تفسير القبلية الزمانية
انها قبلية يمتنع فيها اجتماع المتقدم والمتأخر ان ارادوا به الاجتماع
الزماني فهو تفسير للشيء بما يساويه في الجلاء والخفاء وهذا باطل
وان ارادوا به الاجتماع باحد الوجوه الاربعة الاخر او مطلق
الاجتماع فهو باطل ايضا لان المتقدم والمتأخر الزمانيين يجوز اجتماعهما
ببعض تلك الوجوه بل بكلها ولا مخلص لهم عن ذلك الا بان يعدلوا
الى دعوى ان معنى القبلية والبعدية والمعية الزمانيات ضروري
لا يحتاج الى تعريف فان كل احد من اهل النظر وغيرهم يتبادر الى ذهنه
منها هذا المعنى وما ذكرنا هو تفسير لفظي لا تعريف حقيقي فيقال لهم لا نم تبادر
خصوص الزماني من التقدم بل ما يشمله ويعم عدم الزماني على وجوده
وتقدم الباري على الحوادث فان الزمان والعالم على تقدير كونهما
قديمين كما زعموا فلا شك في امكان فرضهما غير قديمين وفي صحة ان يقال
لو كانا حادثين لكان عدم الزمان متقدما على وجوده ولكان الباري
متقدما على العالم بغير العلية ويفهم من التقدم المذكور كل من يعرف
اللغة معنى حقيقيا وليس تقدم زماني قطعا فهو معنى يصح ان يقال
الزمان كان معدوما ثم وجد وما كان العالم موجودا مع الباري
ثم صار معه وانفهام معنى اللفظ لا يتوقف على كونه مطابقا للواقع
غاية انا لا نقدر على تلخيص العبارة فيه بحيث يتبين بها كنه ذلك المعنى
من غير ايهام باعتبار الزمان فيه كما يوهمه لفظ كان وثم وهذا كما
نقول نحن وهم ايضا في بيان معنى التقدم بالعلية انه معنى مصحح
لان يقال وجد هذا فوجد ذلك دون العكس والفاء ايضا مشعر بالتعقيب
الزماني وليس بمراد ولا صحيح ولا نجد عبارة مبينة لكنهه من غير ايهام
ومثل هذا كثير فان كل واحد منا يفهم معنى قولنا العنقاء ممكن في نفس الامر

واذا سئل عن معنى نفس الامر لا يقدر على بيانه التام بعبارة محررة
فان المراد بها ليس هو الخارج لان العنقاء ليس موجودا في الخارج
فلا يعقل اتصافه بشيء فيه ولا الذهن لانه كذلك سواء تعقله ذهن
او لا بل سواء وجد ذهن او لا وللفرق بالصدق والكذب بين
هذا القول وبين قولنا العنقاء ممتنع في نفس الامر مع كونهما حاصلين
في الذهن على السواء فنقول المراد بها نفس العنقاء والامر هو العنقاء
وكذا في جميع موارد استعمالها المراد بالامر هو المحكوم عليه مع ان
لفظة في مشعرة باعتبار الخارج او الذهن وما ذكرناه هو محصل
ما قال حجة الاسلام في هذا المقام من ان معنى قولنا ان الله تعالى
متقدم على العالم والزمان انه كان ولا عالم ولا زمان ثم كان
ومعه العالم ومعنى قولنا كان ولا عالم وجود ذات الباري مع
وعدم ذات العالم فقط ومعنى كان ومعه العالم وجود الذاتين
فقط وليس من ضرورة ذلك تقدير شيء ثالث وان كان الوهم
لا يسكن عن تقدير فلا التفات الى اغاليط الاوهام ومراده
بقوله فقط في الموضعين حصر معنى القولين فيما ذكر بالنسبة الى امر
ثالث موجود هو الزمان يعني صحة القول الاول لا يقتضي من الموجود
الا ذاتا واحدة وصحة الثاني لا يقتضي منها الا ذاتين لا انهما لا يقتضيان
شيئا آخر اصلا بدليل انه يصرح في آخر كلامه ان لفظة كان يقتضي
امرا نسبيا اعتباريا لا امرا محققا موجودا لكن الوهم يعجز عن فهم وجود
مبدأ الا مع تقدير وجود قبله محقق هو الزمان وهذا كعجزه عن
فهم ان يتناهى الاجسام من غير ان يكون وراءها شيء محقق هو
خلاء اي بعد لا نهاية له او ملاء اي شيء شاغل لذلك البعد واذا
قيل ليس وراء العالم شيء لا خلاء ولا ملاء ابى عن قبوله لكن العقل

نعلم ان الخلا نفي محض و عدم صرف و البعد عبارة عن الامتداد بين
سطوح الاجسام والمفروض تناهي الاجسام الذي هو تناهي العالم
فنحكم بان لا خلاء ولا ملاء وراء العالم وان الوهم مخطئ في حكمه وكما
انه مخطئ في حكمه بان وراء العالم بعدا مكانيا وعاجز عن ادراك
ما هو الحق فيه كذلك هو مخطئ في حكمه بان قبل كل حادث بعدا زمانيا
وعاجز عن ادراك ما هو الحق فيه **واما الطريقة الالزامية** فهي ايضا
مبنية على قدم الزمان المستلزم لقدم وتقريرها انكم قايلون بان الله تعالى
كان قادرا على ان يخلق قبل خلق هذا العالم عالما آخر بان نفرض مثلا
ان هذا العالم انتهى الى زماننا بالف دورة من الفلك فيقدر بقدم ذلك
العالم عالما بحيث ينتهي الى زماننا بالف ومائة من تلك الدورات وعالما
ثالثا قبلها بحيث ينتهي الينا بالف ومايتي دورة فانكم ما تحيلون شيئا من
ذلك فاما ان يقال ليس بين بدء خلق العالمين المقدرين وبدء خلق
العالم المحقق شيء ولنعبر عنه بالامكان وبطلانه ظاهر واما ان يكون
الامكان الذي بيننا وبين بدء خلق العوالم الثلثة كلها واحدا وهذا
ايضا باطل بديهة واما ان تكون الامكانات متغايرة بعضها ازيد
وبعضها انقص وبعضها متساو وهذا هو الحق فان حال هذه الامكانات
في الزيادة والنقصان والتساوي كحال الدورات وكل من
الدورات التي بين بدء خلق العالم الثاني من المقدرين وبدء
خلق الاول منهما والتي بين بدء خلق الاول وبدء خلق العالم المحقق
مساوية للاخرى وكلتاهما معا ضعف كل منهما فيكون الامكانات
المذكورة ايضا كذلك فثبت انها قابلة للزيادة والنقصان والمساواة
فيكون كميات او مستلزمات للكمية لان الامور المذكورة اولا وبالذات
من خواص الكمية ولا شك انها ليست من قبيل العدد ولا المقداري

الامتداد الحال في الجسم فثبت انها الزمان او مستلزمة له لان الكم منحصر
في الاقسام الثلثة فقبل العالم عندكم زمان **والاعتراض عليها** اما اولا
فانا لا نسلم ان هذه الامكانات التي ذكرتموها امور موجودة بل هي
من الاعتبارات الوهمية وما استدللتم به على وجودها غير تام
لان المساواة والمفاوتة انما يدلان على وجود معروضهما في الخارج
لو كان الاتصاف بهما في الخارج وهنا ليس كذلك بل الاتصاف
بهما ايضا اعتباري وانكم معترفون بان الامور الوهمية تتصف بهما
يقولون ان ما بين الطوفان الى زماننا ازيد مما بين بعثة محمد عليه الصلاة والسلام
مع انكم قايلون بان هذا الزايد والناقص ليسا امرين محققين بل موهومين
وهكذا نقول لكم قايل اما ان يمكن ان يكون كرة العالم اكبر مما
وقعت بقدر ذراع في جوانبها وبقدر عشرة اذرع اولا يمكن
فان قلتم لا يمكن فانتم مكابرون ولا اقل من انكم مطالبون بالبرهان
على امتناعه مع ان لخصومكم حينئذ ان يقولوا انا ايضا لا نقول بامكان
خلق العالم قبل الوقت الذي خلق فيه وان قلتم يمكن فبالضرورة
يكون وراء العالم مكان بقدر ذراع وبقدر عشرة اذرع والثاني
ازيد من الاول بلا شبهة فيكون وراء العالم ولا نزاع في بطلانه
فما هو جوابكم عن هذا فهو الجواب عما الزم من وجود الزمان
قبل العالم واما ثانيا فان دليلكم على تقدير تسليم صحته قاصر عن مدعاكم
اذ اوردتموه لالزام قدم الزمان وهو لا يدل الا على تقدمه على
حدوث العالم في الوقت الذي حدث فيه وعلى حدوثه المقدر قبله
بمقادير ولا يلزم من هذا قدمه فان قلت نقرر الدليل هكذا انكم
قايلون ان الله تعالى قادر على خلق العالم قبل الوقت الذي خلقه
فيه بقدر وآخر وآخر الى غير النهاية والا لزم عجزه تعالى عن ذلك

وح لا يقف القدر الزائد في مرتبة من المراتب الى غير النهاية وهذا هو القدم
قلت لا نم انهم قايلون بذهاب القدر الذي يمكن فيه خلق العالم الى
غير النهاية لانه يلزم منه امكان قدم العالم وعندهم امتناعه ثابت
بالبراهين ولا ضير في عدم قدرة الله تعالى على غير الممكن بل هو لازم
ولا يسمى هذا عجزا فلا يتم هذا التقرير الزاما لهم الحجة الثالثة ان امكان
وجود العالم وامكان ايجاد الصانع اياه ازليان ويلزم منه صحة
وجوده وايجاده في الازل ويلزم منها وجوده في الازل اما ان
الاول فلانه لا شبهة ولا نزاع في ثبوت امكانهما في الجملة وان امكان
كل ممكن لازم ذاته لا يجوز انفكاكه عنه اصلا والا لزم الانقلاب
من الامتناع الى الامكان او بالعكس وكلاهما ضروري الاستحالة
واما الثاني فلان الامكان هو استواء الطرفين اي الوجود
والعدم بالنظر الى ذات الممكن فصحة كل منهما لازم نظرا الى ذاته واما
الثالث فلانه يلزم من عدمه ترك الجود الذي هو افاضة الوجود
وما يتبعه من ساير الكمالات على الممكنات ازمنة غير متناهية
من الكريم المطلق والجواد الحق وهو لا يليق بشانه والاعتراض اما
اولا فان الطرف اعني في الازل في قولكم يلزم من ازلية امكان وجود
العالم وايجاده صحة وجوده وايجاده في الازل ان كان متعلقا
بالوجود والايجاد فلا نم ذلك اللزوم فان ازلية امكان الشيء لا تستلزم
صحة وجوده الازلي بل الامر بالعكس فان امكان جميع الحوادث
ازلي ووجودها في الازل غير صحيح وصحة الايجاد الازلي متوقفة
على صحة الوجود الازلي وان كان متعلقا بالصحة فاللزوم مسلم بل آل
ازلية امكان الشيء وصحة وجوده الازلية واحد فلا يستلزم صحة
وجوده الازلي وقدرة الصانع عليه حتى يكون عدم ايجاده في

الازل تركا للجود وهذا ما قال جمهور المحققين ان ازلية الامكان غير امكان
الازلية وغير مستلزم له وبينوه بانا اذا قلنا امكانه ازلي فالازل
في المعنى ظرف الامكان فيلزم كون ذلك الشيء متصفا بالامكان
اتصافا مستمرا غير مسبوق بعدم الاتصاف وهذا المعنى ثابت
للعالم وللحوادث اليومية ولا نفا عنه الباري لها ايضا واذا قلنا
ازليته ممكنة فالازل في المعنى ظرف لوجوده اي وجوده المستمر
الغير المسبوق بالعدم ممكن ومن المعلوم ان الاول لا يستلزم الثاني
لجواز ان يكون وجود الشيء في الجملة ممكنا امكانا مستمرا ولا يكون
وجوده على وجه الاستمرار ممكنا اصلا بل ممتنعا ولا يلزم من
هذا ان يكون ذلك الشيء من الممتنعات لا من الممكنات لان
الممتنع هو الذي لا يمكن وجوده بوجه من الوجوه ولم يرتض بعض الافاضل
هذا المسطور في كتب القوم وادعى ان ازلية الامكان مستلزمة لامكان
الازلية لكن ما اورد في بيانه ما افاد ما اراد وذلك لانه قال ان
امكانه اذا كان مستمرا ازلا لم يكن هو في ذاته مانعا من قبول الوجود
في شيء من اجزاء الازل فيكون عدم منعه امرا مستمرا في جميع
تلك الاجزاء فاذا نظر الى ذاته من حيث هو لم يمنع من اتصافه
بالوجود في شيء منها بل جاز اتصافه به في كل منها لا بدلا فقط بل
ومعا ايضا وجواز اتصافه به في كل منها معا هو امكان اتصافه
بالوجود المستمر في جميع اجزاء الازل بالنظر الى ذاته فازليته الامكان
مستلزمة لامكان الازلية هذه عبارته ونحن نقول مقدماته
مسلمة الى قوله بل جاز اتصافه به في كل منها فانه في حيز المنع ولم يذكر
ما يلزم منه هذا فانه ما زاد بالتطويل السابق على ان عدم المنع من
قبول الوجود مستمر له وهذا مما لا نزاع فيه لان استمرار عدم المنع

الشريف في المواقف

من قبول الوجود واستمرار امكان الوجود في المآل واحد واستمرار
الامكان لم ينازع فيه احد الا ان المحققين ادعوا انه لا يقتضي الا ان يكون
الوجود في الجملة ولو في وقت من الاوقات جايزا جواز استمرا
وهذا لا يستلزم ان يكون الوجود المستمر جايزا في الجملة وليس في
كلامه ما يستلزم جواز هذا اصلا وابعد من هذا ما ضمه اليه من قوله
لا بدلا فقط بل ومعا ايضا فانه لو سلم ان ازلية الامكان يستلزم
جواز الاتصاف بالوجود في كل من اجزاء الازل فمن يلزم جواز
المقارنة ومعلوم ان الاتصاف بالوجود في كل من اجزاء الازل
اعم من الاتصاف به في كل منهما معا ومستلزم العام لا يجب ان يكون
مستلزما للخاص وهكذا كان يقال ازلية امكان المتنافيين يستلزم
جواز اتصاف كل منهما بالوجود في كل من اجزاء الازل لا بدلا فقط
بل ومعا ايضا ولا يخفى بطلانه فقوله وجواز اتصافه به في كل منها
معا الى آخره الذي فرع عليه ما زعمه من استلزام ازلية الامكان
لامكان الازلية مما لا طائل تحته وقد اورد عليه النقض اجمالا بالاعراض
الغير القارة فانها من الممكنات وامكان كل ممكن ازلي كما ذكرنا
مع عدم جواز اتصافها بالوجود المستمر ولا مخلص له عنه الا بانكار
امكان شيء غير قار واما ثانيا فلان ما ذكرتم من حديث الجود
ولزوم ازليته كلام خطابي غير نافع في امثال هذه المقامات
الحجة الرابعة لهم فيها ايضا طريقان مبنى احدهما اعتبار
الامكان الذاتي لحوادث العالم ومبنى الاخرى اعتبار الامكان
الاستعدادي لها تقرير الاولى ان الحادث قبل حدوثه لا يخلو
اما ان يكون ممكنا او واجبا او ممتنعا والاخيران باطلان لاستلزامهما
الانقلاب من الوجوب والامتناع الى الامكان واستحالته

اين و

ضرورية اذ معنى الوجوب عدم صلاحية العدم اصلا ومعنى الامتناع
عدم صلاحية الوجود اصلا ومعنى الامكان صلاحيته لكليهما فيلزم اجتماع
اتصاف شيء باثنين منهما لا في زمان ولا في زمانين مع استلزام
الثاني لكون الشيء واجبا وجوده في زمان واقعا عدمه فيه فتعين
الاول فله قبل حدوثه امكان والامكان امر وجودي لانه لو كان
عدميا لم يتحقق الا باعتبار العقل وهذا باطل لان الممكن ممكن اي له
امكان سواء اعتبر العقل او لا بل سواء وجد عقل او لا ولان نقيضه
اللاامكان وهو عدمي لصدقه على الممتنع واحد النقيضين اذا كان
عدميا لزم ان يكون الآخر وجوديا والا لزم ارتفاع النقيضين
ولانه لو كان عدميا لصدق قولنا امكان الممكن لا ولا فرق بين
قولنا امكانه لا وقولنا لا امكان له والثاني باطل قطعا فالاول
باطل ايضا فلزومه باطل ثم هو ليس امرا قايما بنفسه سواء كان جوهرا
او لا لان الاضافة معتبرة فيه لا يعقل بدونها اذ امكان الشيء انما
هو بالنسبة الى وجوده وعدمه والذوات القايمة بانفسها
لا يعتبر فيها من حيث هي اضافة فيكون صفة فيحتاج بالضرورة
الى محل ثم تلك الصفة ليست قدرة الفاعل على الممكن ليكون محلها
الفاعل فلا يثبت الا قدمه لا قدم العالم لان قدرة الفاعل على
الشيء معلله بامكانه كما يقال الله تعالى قادر على ايجاد السواد
في الجسم لانه ممكن وليس بقادر على جمعه مع البياض لانه ليس بممكن
ولا يجوز تعليل الشيء بنفسه وايضا القدرة لا يعقل الا بالاضافة
الى القادر والامكان ليس كذلك فليس اياها ولا يجوز ان لا يكون
بين الممكن وذلك المحل تعلق قوي بان يكون حصوله فيه او معه على
التفصيل الذي تقدم في اوايل المبحث فثبت ان لكل حادث

قبل حدوثه متعلقا هو محل لامكانه وهذا الامكان يسمى قوة لذلك
المحل بالنسبة الى ذلك الحادث ما لم يوجد فيقال الهيولى النطفة قوة
كونه انسانا وذلك المحل موضوع بالنسبة الى هذا الامكان وهو
عرض حال فيه واما بالنسبة الى الحادث فهو ايضا موضوع له ان
كان الحادث عرضا كالاستعدادات المتعاقبة الواردة
على المواد وهيولى ومادة له ان كان جسما وهيولى المتعلقة ان كان
نفسا ومحل له على الاطلاق ان كان صورة وبعض المحققين سماه
بالاضافة الى الصورة مادة لكن الاظهر ان اطلاق المادة
عليه باعتبار المركب لا باعتبار الصورة فقط ثم ذلك المحل
لا بد ان يكون قديما او منتهيا الى محل قديم والا عاد الكلام فيه
حتى يلزم التسلسل والمنتهى لا بد ان يكون هيولى فثبت قدم الهيولى
وهو قدم العالم ثم الهيولى لا يمكن تحققها الا مع صورة وهي ما هي
مقتضية لصورة معينة كما هي مبينة في مواضعها فثبت قدم
تلك الصور معها فثبت قدم الاجسام المركبة منهما ثم الجسم مستلزم
لبعض الاعراض فثبت قدمها ايضا هذا تقرير الحجة على الطريقة
الاولى والاعتراض عليه من وجوه الاول انا لا نم ان الامكان
وجودي اي موجود في الخارج وما ذكرتم في بيانه من الوجوه
كلها فاسدة اما اولا فلانها منقوضة بالامتناع اذ لو صح
شيء منها للزم ان يكون الامتناع امرا وجوديا فيساق الكلام
بمثل ما سبق في الامكان حتى يلزم ان يكون للممتنع كشريك
الباري متعلق قديم يكون امتناعه حالا فيه ولا شك في بطلانه
واما ثانيا فلان قولكم في الوجه الاول من الادلة على ان الامكان
وجودي من انه لو كان عدميا لم يتحقق الا باعتبار العقل ان اردتم

انه لو كان عدميا لم يتصف به الممكن اذا اعتبر العقل اتصافه فالملازمة
ممنوعة فان الاشياء يتصف في انفسها بالامور الاعتبارية العدمية
سواء اعتبرها معتبر او لا كما ان اجتماع النقيضين متصف بالامتناع
مع قطع النظر عن جميع الاعتبارات بخلاف اتصافه بالامكان
فانه لا يكون الا باعتبار العقل ولهذا يصدق الحكم في الاول دون
الثاني مع استوائهما في تحققهما في العقل وعدم تحققهما في الخارج
وهذا معنى ما يقال ان الشيء كذا في نفس الامر كما نبهناك عليه
فيما سبق وان اردتم به انه لو كان عدميا لم يوجد الا في العقل
فالملازمة مسلمة لكن بطلان التالي مم وما ذكرتم في بيانه فساده
يظهر مما ذكرناه آنفا وايضا قولكم في الثاني منها احد النقيضين
اذا كان عدميا لزم ان يكون الاخر وجوديا باطل وقولكم والا
لزم ارتفاع النقيضين ان اردتم به ارتفاعهما عن الصدق على شيء
معين وهو الارتفاع المحال فلا نسلم الملازمة فان العمى واللاعمى
كلاهما عدمي مع انه لا يخلو شيء عن صدق احدهما عليه وان اردتم
ارتفاعهما عن الوجود بان لا يكون شيء منهما موجودا فالملازمة
مسلمة لكن لا بطلان هنا فان قولنا الامكان ليس بموجود واللاامكان
ليس بموجود لا يتضمن فسادا اصلا بخلاف قولنا هذا الشيء ليس
بممكن هذا الشيء ليس بلا ممكن فان بطلانه بديهي سواء كان احدهما
وجوديا او لا وايضا قولكم في الثالث منها لا فرق بين قولنا
امكانه لا ولا امكان له باطل لان معنى الاول ان الامكان الذي
هو متصف به امر عدمي ومعنى الثاني انه ليس متصفا بالامكان
والفرق بينهما بين الثاني انه لو سلم ان الحادث محتاج قبل حدوثه
الى متعلق فلم لا يجوز ان يكون ذلك المتعلق فاعله والتعلق

بينه وبين فاعله اقوى من التعلق بينه وبين ما جعلتموه متعلقا لان فاعله
يوجب وجوده دون ذلك المتعلق فان قيل محل الحوادث يقوم به
الحادث عند حدوثه فجاز قيام امكانه قبل حدوثه واما الفاعل
فلا يقوم به الحادث حتى يجوز قيام امكانه به قلنا هذا على تقدير
تسليمه لا يتاتى في النفس فان قيل لو كان المتعلق هو الفاعل لكان
الامكان هو القدرة وقد ابطلنا قلنا لا نم ولم لا يجوز ان يكون صفة
اخرى للفاعل الثالث المعارضة بان الامكان صفة للممكن وصفة
الشيء لا يجوز ان يكون قايما بغيره ولو كان بينهما اي تعلق فرض
فلا يجوز قيام امكان الممكن بغيره والا لزم ان لا يكون الممكن ممكنا
ولورود هذه الاعتراضات ولزوم هذه الفسادات
على هذا التقرير عدل بعضهم في تقرير هذه الطريقة الى وجه آخر وقال
ان الامكان وان لم يكن في نفسه موجودا خارجيا لكنه يتعلق
بشيء غير الممكن فمن حيث تعلقه بذلك الشيء يقتضي وجوده في
الخارج قبل وجود الحادث وتوضيح هذا الكلام ان الامكان لا بد
وان يكون بالقياس الى وجود والوجود على قسمين وجود بالذات
اي كون الشيء في نفسه كوجود البياض ووجود بالعرض وهو كون
الشيء شيئا آخر وهذا اما ان يكون بتغير صفة الشيء الاول مع
بقاء حقيقته ككون الجسم ابيض وكون الهيولى ذات صورة جسمية او
او بتغير ذاته وحقيقته ككون الماء هواء فان هذه الاكوان وجودات
للبياض والصورة والجسم والهواء بالذات وللجسم والهيولى والماء
بالعرض فامكانات وجودات الامور الاربعة المذكورة اولا
متعلقة قبل حدوثها بالامور الثلثة المذكورة آخرا فيقتضي ان يكون
ح موجودة في الخارج والا لم يمكن ان يحصل لها اشياء آخر

او يصير شيئا آخر هذا في الامكان بالقياس الى الوجود بالعرض واما
الامكان بالقياس الى الوجود بالذات فالممكن به اما ان يكون وجوده
متعلقا بشيء اما موضوع كوجود الاعراض او مادة كوجود الصورة
والجسم والنفس اولا كالمجردات المطلقة والثاني لا يجوز ان يكون
حادثا والا كان له امكان قبل حدوثه لما مر ولا يجوز ان يكون قايما
بنفسه ولا بموضوع دون آخر ولا بمادة دون اخرى اذ لا تعلق له
ولا اختصاص لشيء منها قبله فيكون اما ممتنع الوجود او قديما والاول
ان كان حادثا فقبل حدوثه يمكن ان يوجد في الموضوع او في المادة
او مع المادة فيجب ان يكون ح ذلك الموضوع او المادة موجودة
والا لم يمكن وجوده فيه او معه فثبت ان امكان الحادث على
الاطلاق يقتضي موجودا قبل حدوث الحادث ثم ننقل الكلام
الى ذلك الشيء انه حادث او قديم حتى يلزم التسلسل او الانتهاء
الى قديم والاول بط فيتعين الثاني فيلزم قدم العالم والاعتراض
على هذا التقرير من وجهين الاول النقض وتقريره انه يلزم منه عدم
جواز ان يحدث موضوع مع عرض او بدن مع نفس لان هذا العرض
او النفس قبل حدوثه يمكن ان يوجد في ذلك الموضوع او مع ذلك
البدن الى آخر المقدمات واللازم بط ضرورة واتفاقا الثاني
الحل وهو ان الملازمتين اعني قوله في الاول والا لم يمكن ان
يحصل لها اشياء آخر الى آخره وفي الثاني والا لم يمكن وجوده فيها
او معها ممنوعتان اذ يكفي في امكان وجود الحادث على الوجوه
المذكورة امكان وجود تلك الاشياء التي وجوده متعلق بها
قبل حدوثه ووجودها بالفعل ليس بلازم نعم ذلك الامكان مشروط
بشرط عدم تلك الاشياء لكن من تحقق الشيء بشرط عدم شيء وبين

تحققه في وقت عدم ذلك الشيء بون بعيد على ان في هذا التقرير تطويلا
بلا طائل اذ الاعتبار في الوجود بالذات الوجود في الشيء او معه فقد اعتبر فيه
الوجود بالعرض فلا حاجة الى ذكره على حدة والتطويل الذي وقع فيه
وتقرير الثانية ان الممكن لا يخلو اما ان يكون امكانه الذاتي كافيا
في فيضان الوجود عليه من مؤثره القديم اولا فان كان الاول لزم
قدمه لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة فثبت المط وان كان
الثاني فلا بد ان يتوقف وجوده على شرط فان كان ذلك الشرط قديما
فكذلك وان كان حادثا لما ذكر فيتوقف هذا الشرط الثاني على آخر
حادث وهكذا الى غير النهاية فيكون كل حادث مشروطا بحوادث
مترتبة غير متناهية فلا يخلو اما ان يكون مجتمعة في الوجود او متعاقبة
والاول هو التسلسل المحال او تعلقت بمحل ليس له اختصاص بذلك
لم يكن حدوثه بواسطتها اولى من حدوث غيره فثبت لكل حادث
شروط متعاقبة غير متناهية متواردة على محل ولزم قدم هذا
المحل والا امتنع تعاقب الامور الغير المتناهية عليه وهذه الشروط
محصلة لاستعداد الحادث للوجود ومقربة له اليه ولموجده مادته
فان الحيوان حين ما كانت مادته بصورة النطفة ابعد من الوجود
وموجده ابعد من ايجاده منه اذا كانت مادته بصورة المضغة
وهو المسمى بالامكان الاستعدادي وهو غير الامكان الذاتي
لانه امر موجود من قبيل الكيف دون الامكان الذاتي فانه اعتبار
عقلي كما عرفت ولانه بالنسبة الى كل حادث متعدد بل غير متناه
دون الذاتي فانه واحد ولانه غير لازم لماهية الممكن دون الذاتي
فانه لازم لها ممتنع الانفكاك عنها ولانه حال في مادة الحادث
لا فيه دون الذاتي فان محله الممكن نفسه ولانه متفاوت بالقرب

والبعد والقوة والضعف دون الذاتي فانه لا يتفاوت اصلا فثبت
قدم العالم وهو المط والاعتراض عليه انه مبني على امور مثل كون
الموجد تعالى موجبا لا مختارا وجواز كون مادة الممكن قديمة وجواز
تسلسل الامور المتعاقبة الى غير النهاية وقد كشفنا عنها الغطاء
فيما سبق بما لا مزيد عليه فلا حاجة الى الاعادة والذي نذكره
ههنا ان تلك الامور المتعاقبة على تقدير تسليم جوازها ولزومها
من اين لزم احتياجها الى المحل ولم لا يجوز ان يكون امورا قائمة
بانفسها مناسبة للحادث بحسب ذواتها على مراتب متفاوتة
وما ذكر من انها مقربة للعلة الفاعلية الى مفعولها ولا يتصور
قربه من الوجود على مراتب متفاوتة غير متناهية حال كونه
معدوما الا اذا كان هناك امر يتعلق وجوده به بان يوجد فيه
او معه ويتوارد عليه حالات غير متناهية مهيئة لوجوده ولولا
ذلك الامر الذي تعلق بوجود ذلك الحادث لم يتصور كون
تلك السلسلة مقربة الى هذا الحادث المخصوص دون غيره مجرد
ادعاء غير مسموع فان ذلك يتصور بما صورناه وما قيل في
بيان ذلك من ان القرب بالحقيقة صفة المحل فانه هو الذي
يقرب من وجود ذلك الحال فيه على تلك المراتب ثم فانه
لا معنى للبعد والقرب هنا الا كثرة الوسائط وقلتها
او طول الزمان المتخلل وقصره وكلا المعنيين بالنسبة الى
تلك الامور مع الحادث ظاهر فان بين بعضها وبين الحادث
وسائط كثيرة وبين بعضها وبينه وسائط قليلة وكذا
الزمان بين بعضها وبينه طويل وبين بعضها وبينه قصير
واما بالنسبة الى المادة التي يوجد فيها او معها الحادث

فثبت بهذا التقرير قدم
الممكنات الموجودة اما
بذواتها او بموادها ص

فلا تحقق لشيء من هذين المعنيين الا باعتبار تلك الامور بان يقال هي
حال كونها مع هذا الاستعداد ابعد من الحادث منها حال كونها
مع ذلك الاستعداد باحد المعنيين فوضح ان تلك الامور اقرب
بان يكون القرب والبعد صفة لها بالحقيقة من المحل المذكور ولو سلم
فلم لا يجوز ان يكون محلها الفاعل فان قلت مناسبة المادة
لما يقوم بها اقوى من مناسبة الفاعل لاثره الغير القائم به قلت
قد عرف اندفاعه في الاعتراض على الطريقة الاولى واعلم ان
الامام الرازي اورد دليلا على ان كل ما كان مفتقرا في وجوده
الى المؤثر فانه يجب ان يكون محدثا وقال هذا برهان عظيم ونكتة
جلية وقوية في بيان ان استناد الاثر الى المؤثر لا يحصل الا حال
الحدوث فيصلح ان يعارض به ادلتهم على قدم العالم اذ لا اثر
في انه اثر المؤثر تقرير الدليل على ما ذكره الامام انا اذا اسندنا
الباقي حال بقائه الى المؤثر فهذا الاثر اما ان يصدق عليه انه
كان حاصلا قبل ذلك او يصدق عليه انه ما كان حاصلا قبل ذلك
وهذا غير معقول وان كان الثاني فهذا الاثر يكون حادثا لا باقيا
فيكون المفتقر الى المؤثر هو الحادث لا الباقي تقرير آخر فيه زيادة
تفصيل بوجه وهو ان الافتقار الى المؤثر اما ان يحصل حال وجود
الاثر او حال عدمه فان حصل حال الوجود فاما ان يحصل حال الحدوث
او حال البقاء لا جائز ان يحصل حال البقاء والا لزم ان يكون
الشيء حال بقائه مفتقرا الى موجد يوجده ومكون يكونه وذلك مح
لان ايجاد الموجود وتحصيل الحاصل مح في بداية العقول فلم يبق
الا ان يكون افتقار الاثر الى المؤثر اما حال العدم او حال الحدوث
وعلى التقديرين يلزم ان يكون كل موجود مفتقر الى المؤثر حادثا

وذكروا في الجواب عنه ان التأثير في الباقي وان كان قديما هو ان
دوامه بدوام المؤثر فلا يكون تحصيلا للحاصل ولا في امر متجدد لا تعلق له
بالباقي من حيث هو باق قالوا فلا يكون هذا الدليل تاما فضلا ان يكون
قويا ونحن نقول هذا الجواب لا يشفي غليلا لان ذلك المؤثر اما ان
يعطيه اصل الوجود اي يجعله متصفا به كما انه يفيد دوامه اولا فان
كان الاول فليبين انه في اية حالة يعطي القديم اصل الوجود واعطاؤه
يقتضي البتة حالة لم يتحقق الوجود قبلها والا لكان تحصيلا للحاصل
ولا يتصور للقديم هذه الحالة وان كان الثاني لم يكن المؤثر
مؤثرا لان المؤثر اما الفاعل او العلة المستقلة وايا ما كان يلزم
ان يكون معطيا لاصل الوجود ومحصلا له وقد صرح بهذا بعض
هؤلاء المجيبين في مواضع من كلامه كيف وانه قول بان الممكن القديم
لا يفتقر في اصل وجوده الى مؤثر واذا لم يفتقر في اصل وجوده
الى مؤثر فمن اين لزم افتقاره في دوام ذلك الوجود الى المؤثر
نعم يرد على الامام الالزام بانك قائل بان علة الافتقار الى المؤثر
هو الامكان وبالصفات القديمة لله تعالى ولا شك ان الصفات
ليست واجبة لذاتها فيكون ممكنة فلزم افتقارها الى المؤثر واستفادة
وجوداتها منه فلزم تأثير المؤثر في القديم لكن هذا الالزام لا يفيد
الحكماء هنا لان الكلام بصدد المنازعة معهم في اقدارهم على
اثبات مطالبهم بالبراهين فلا سبيل لهم الا ايرادها واتمامها
بحيث لا يبقى مجال توجه منع وقدح فيها ولا ينفعهم الكلام الاقناعي
والالزامي مع ان جمهور المتكلمين وان قالوا بثبوت الصفات
القديمة لكن علة الافتقار الى المؤثر عندهم هي الحدوث لا
الامكان فقط ومدعاهم حدوث العالم لا حدوث كل ممكن

وبراهينهم ناهضة عليه فقط فلا الزام عليهم وانما اسبغنا الكلام في
هذا المبحث واسبغنا ذيله لان ما ذكره من مقدمات دلايلهم
اصول المقاصد هم واساس لقواعدهم وامهات مباني عقايدهم
دايرة في كثير من مباحثهم فاردنا ان نطلع الفطن الناظر في
هذا الكتاب نظر الانصاف على مواضع الخلل ومواقع الزلل
في اصولهم التي هي ملاك طريقتهم ومدار عقيدتهم ليعرف ان كلام
المليين من جهة المباحثة والمناظرة اقوى من كلامهم فكيف وهو
منصور بالبينة القطعية والحجة اليقينية وهي اقوال الانبياء
المقطوع بحقيتها بشهادة المعجزات الباهرة والآيات البينة
التي لا يبقى معها شبهة لمن له ذكاء في السجية وصفاء في الروية
فليوازن الطالب للحق بين كلامي الفريقين بمعيار النظر ثم اذا تبين
له قدر كل منهما فليطالب خصوم المليين بمؤيد مثل مؤيدهم ومستند
قريب من مستندهم واني لهم هذا والله المؤيد والمسدد

المبحث الثاني في ابدية العالم اعلم ان النزاع بين
الفريقين في ابدية العالم ليس مثل النزاع في ازليته فان
القولين في ابديته متناقضان فان الفلاسفة يقولون بلزوم
ابديته والمليين بعدم لزومها لا بلزوم عدمها بل هم يجوزون ابديته
ويقول جمهورهم بوقوعها ايضا لظواهر النصوص وبعضهم توقف
فيه واول تلك الظواهر واما القولان في ازليته فاخص من النقيضين
اذ الفلاسفة قايلون بلزومها والمليون بامتناعها وقال بعض
العلماء ان الكرامية وان قالوا بحدوث الاجسام قايلون
بانها ابدية يمتنع فناؤها وهذا بظاهره مناف لما ذكره حجة الاسلام
رحمه الله عليه من ان الكرامية يقولون ان الله يحدث في ذاته صفة

الايجاد فيصير بها الموجود موجودا او يحدث في ذاته صفة الاعدام فيصير بها
المعدوم معدوما والآن نقول انهم افترقوا في هذه المسئلة فرقتين
فكل من المنقولين قول فرقة منهم ثم حججهم الثانية والثالثة لاثبات
قدم العالم لو تمت لدلت على ابديته اما الثانية فبان يقال الزمان ابدي
ويلزم منه ابدية العالم اما حقية الملزوم فلان الزمان لو فني لكان عدمه
بعد وجوده بعدية لا يجامع فيها البعد القبل الى آخر ما ذكرناه
وايضا لو فني العالم فاما ان يفنى معه صانعه وهو باطل بالاتفاق
واما ان يبقى بعده اما بقدر متناه او غير متناه الى آخر المقدمات
واما الثالثة فبان يقال لو فني العالم لزم ترك الجود من الجواد المطلق
ازمنة غير متناهية وهو لا يليق بشانه وفي هذا نظر لانه لا يلزم من
فناء العالم ترك الجود الا اذا لم يوجد بدله ما هو بمنزلته ولا يلزم من
فنائه ذلك فان قيل لو اوجد بدله لم يفن العالم لانه ايضا عالم
اذ العالم كل ما سوى الله تعالى كما ذكر والمراد بفناء العالم الذي يحكم
بامتناع فنائه فناؤه بالكلية والا فلا نزاع في جواز فناء بعضه بل
وقوعه على الدوام والاستمرار قلت مدعاهم ان هذا العالم
المتحقق لا يجوز فناؤه بالكلية وح يرد ما ذكر وكذا الحجة الرابعة
ايضا جارية هنا لكن اذا كان بناء الاستدلال على الامكان
الذاتي واما اذا كان بناؤه على الامكان الاستعدادي فلا
اذ لا تعلق له ببقاء العالم وامتناع فنائه واما الحجة الاولى فلا جريان
لها هنا الا اذا قررت بوجه غير ما قررناها به وانما اخترنا هذا التقرير
لكونه ابلغ تقريراتها في الاحكام ووجوه الاعتراض على الحجج المذكورة
قد علمت فلا حاجة الى الاعادة وانما نذكر لهم ما هو مختص بهذا المطلب
وهو ثلثة اوجه الاول ما نقل عن جالينوس انه قال لو كان الشمس مثلا

تقبل الانعدام لظهر فيها ذبول في المدد المديدة والارصاد التي بها تعرف
مقادير الاجرام العلوية تدل على ان مقاديرها هذا منذ آلاف سنين
فلما لم تذبل في هذه الآماد الطويلة دل على انها لا تفسد والاعتراض عليه
ان مطلوبه بهذا الدليل ان كان امتناع فساد الشمس كما هو زعم اوائله
والمشائين ففاسد لا شبهة في ان الرصد لا يدل الا على وقوع شيء
او لا وقوعه لا على وجوبه او امتناعه ولهذا قال دل على انها لا تفسد
ولم يقل لا تقبل الفساد وان كان عدم وقوع فسادها فدليله لا يتم
لان حاصله قياس شرطي استثنائي من متصلة واستثناء نقيض
تاليها هكذا ان كانت الشمس مما تفسد لذبلت لكنها لم تذبل وفي مثله
شرط الانتاج ان يكون مقدم المتصلة مستلزما لتاليها فهذا المقدم غير
صحيح اي غير صالح لان يكون مقدما اذ فساد الشيء لا يلزم ان يكون
بطريق الذبول بل كثيرا ما يكون بغتة فلعل فساد الشمس يكون من
قبيل الثاني ولو سلم ان فساد الشيء لا يكون الا بطريق الذبول فلا نسلم
انه يلزم ان يتضح له ذبول الى الآن فان الشيء الفاسد بطريق الذبول
ليس يلزم ان يظهر له ذبول من اول وجوده بل كثيرا ما يكون له النمو
مدة مديدة ثم يبتدئ فيه الذبول فلعل الشمس بقي بعد زماننا مددا
فاذا قرب فسادها شرعت في الذبول ولو سلم فلعله وقع لها ذبول
لكن لبعدها عنا وقلة ذلك الذبول لا يظهر لنا فانهم قالوا عظم جرم
الشمس مثل عظم كرة الارض اكثر من مائة وستين مرة مع كبر
كرة الارض في نفسها ولا نراها الا صغيرة القدر فلو انتقص من
اطرافها مقدار اصبع مثلا كيف يظهر لنا ودلالة الارصاد ليست
على سبيل التحقيق بل على وجه التقريب فان قال قائل لكن لا نستدل
على عدم ذبولها بالارصاد بل بان الذبول يستلزم احد امرين ممتنعين

على الفلكيات اما الحركة المستقيمة او الخلاء وذلك لان الذبول لا يكون
الا بانتقاص جزء من الجسم فان كان ذلك الانتقاص بانفصال ذلك
الجزء عن الاجزاء الاخر وانتقاله الى حيز آخر فمع انتقال شيء الى حيزه
يلزم الحركة المستقيمة للمنتقلين وبدون هذا الانتقال يلزم الخلاء وهو
محال مطلقا قلنا لا نسلم امتناع شيء منهما لا مطلقا ولا في الفلكيات
وادلتهما مزيفة كما بين في موضعه الوجه الثاني انهم قالوا العالم
لا ينعدم لانه لا يعقل سبب معدم له وذلك لان سببه لا يجوز ان لا يستند
الى قديم والا تسلسلت الاسباب واذا استند الى قديم فلا يجوز
ان يكون موجبا بالذات لهذا العدم والا لاستحال الوجود وقد
فرض موجودا فلابد ان يكون السبب ارادة القديم وهذا ايضا محال
لان الارادة ان حدثت فقد تغير القديم وهو محال والا فيكون القديم
وارادته على نعت واحد والمراد متغير من العدم الى الوجود ثم من
الوجود الى العدم وهو ايضا محال للزوم تخلف المعلول عن علته التامة
وما ذكرنا من استحالة وجود حادث بارادة قديمة يدل على استحالة
العدم ايضا مع ان ههنا اشكالا آخر اقوى من ذلك وهو ان المراد
اثر الفاعل لا محالة واقل درجات اثر الفاعل ان يكون له وجود
وعدم العالم ليس له وجود حتى يقال انه اثر الفاعل سواء كان
موجبا بالذات او مختارا والجواب عن الاشكال الاول قد علم
مما بينا سابقا من امكان صدور الحادث عن المختار القديم فلا
افتقار الى التكرار وعن الاشكال الآخر الاقوى ان القول بامتناع
كون العدم سيما الحادث منه اثر الفاعل غلط فانهم قائلون بان
احد طرفي الممكن اعني حدوثه وعدمه لا يمكن وقوعه الا بسبب خارج عن ذات
الممكن ويدعون فيه الضرورة فعدم الممكن سواء كان عدما اصليا

او طاريا يكون سببا عن شيء ولا نعني بالاثر الا هذا فان قالوا السبب
اعم من الفاعل فلا يلزم من الاحتياج الى سبب ما الاحتياج الى الفاعل
فانا قايلون بطرو الاعدام على الجواهر العنصرية واعراضها لكن لا بطريق
الصدور عن فاعل بل بسبب انتفاء شرايط وجودها فاذا انتفى شرط
وجود شيء انتفى الوجود بالضرورة فطرأ العدم لهذا لا لتاثير فاعل فيه
وبيان هذا ان من الاعراض اعراضا غير قارة لا تقبل ذواتها
البقاء بل مقتضى ذواتها العدم عقيب الوجود كالحركة مثلا فسبب اعدامها
الطارية ذواتها لا شيء آخر وقد يكون جملة منها كحركات معينة
شرطا لوجود شيء وبقائه فاذا انتهت تلك الجملة بمقتضى ذاتها انتفى
ذلك الشيء بالضرورة ولا يتاتى مثل هذا في فناء العالم لان تلك
الاعراض لا بد لها من محل يقوم به فهو شرط وجودها فلو كان وجوده
مشروطا بشيء منها لزم الدور او التسلسل قلنا اذا كان وجود شيء وعدمه
بالنظر الى ذاته على السواء فلا يمكن وقوع شيء منهما الا اذا رجحه الى
حد الوجوب شيء من خارج لا فرق في هذا بين طرفي الوجود والعدم
وهذا معنى تاثير المؤثر فيه وكونه اثرا له سواء كان ذلك الشيء موجبا
بذاته لذلك الرجحان او باختياره فان جعل الشخص بصيرا كما يصح
ان يكون من شيء بوجه كذلك جعله اعمى بعد كونه بصيرا يصح ايضا
ان يكون من شيء بوجه لا اباء للعقل عن الثاني كما لا اباء له عن الاول
ومعنى الفاعل على ما يقولون ما يكون الشيء منه واذا انتم اعترفتم
بوقوع العدم وتعلقه بسبب هو عدم شرط الوجود فلم لا يجوز تعلق
ذلك الوقوع بشيء هو منه ولم اقتضى الثاني ان يكون الواقع
موجودا دون الاول لا بد له من بيان واذا انتم قلتم علة الاحتياج
الى المرجح هي مجرد الامكان لزمكم كون العدم الازلي للممكن ايضا اثرا

المؤثر وان ابيتم اطلاق الاثر والمؤثر والفاعل الا اذا كان المسبب موجودا
فلا نزاع اذ ليس الغرض تصحيح الالفاظ والاسامي بل توضيح الحقايق
والمعاني ولو سلم ان العدم لا يصلح ان يكون اثرا للفاعل فليكن فناء
العالم ايضا بزوال شرط بقائه كما قلتم في فناء الاشياء ولزوم الدور
او التسلسل ممنوع وانما يلزم ذلك لو كان وجود كل من المحل وتلك الاعراض
شرطا لوجود الآخر او بقاؤه لبقائه وهذا غير لازم اذ يجوز ان يكون
وجود المحل شرطا لوجود كل واحد من تلك الجملة لا لبقائه اذ لا يتصور
له البقاء ويكون وجود واحد منها ما كان شرطا لبقاء المحل لا لاصل
وجوده فما وجد واحد منها يبقى المحل لتحقق شرطه فيبقى العالم فاذا
انتهت الجملة فني المحل لانتفاء شرط بقائه ففني العالم الوجه الثالث
ان ثبت قدم العالم بدليل لا ثبت به امتناع فنائه كالحجة الاولى
وكطريقة الامكان الاستعدادي على ما مر ثم يقال اذا ثبت قدمه
امتنع عدمه اما الملازمة فلان القديم ان كان واجبا فلا خفاء
في امتناع عدمه وان كان ممكنا وجب استناده الى فاعل واجب
الوجود لذاته دفعا للتسلسل ولا يجوز ان يكون فاعلا مختارا لما مر من
امتناع استناد القديم الى الفاعل المختار فيكون موجبا بالذات
فان كان ايجابه له بلا شرط لزم من عدمه عدم الواجب وهو ظاهر
لزوما وبطلانا وان كان بشرط فلا بد ان يكون ذلك الشرط قديما
لظهور امتناع توقف القديم على الحادث فننقل الكلام الى
هذا الشرط ان صدوره عن الواجب بشرط او لا بشرط حتى ينتهي
الى شرط لا يكون بينه وبين الواجب واسطة فيكون عدمه مستلزما
لعدم الواجب ولا شك في استحالة هذا اللازم فملزومه محال فملزوم
هذا الملزوم وهو انتفاء القديم المفروض ايضا محال وهو المطـ

والجواب عنه بعد تسليم امتناع كون القديم اثر المختار ما بينا سابقا
من وجوه فساد الحجج على قدم العالم فهذا الاستدلال بناء على الفاسد
فهو فاسد

المبحث الثالث في بيان ان قولنا الله تعالى
فاعل العالم وصانعه هل هو بطريق الحقيقة ام لا العقلاء ما خلا
الدهرية مطبقون على القول بان للعالم فاعلا وصانعا وان العالم
مفعوله ومصنوعه لكن المليين يريدون باللفظين معناهما الحقيقي
اللغوي اذ الفعل والصنع وساير صيغ الافعال المتعدية موضوعة
في اللغة لايجاد الشيء بالقصد والارادة وموجد العالم عندهم مريد
مختار فيلزم ان يكون المفعول والمصنوع حادثا اذ القديم لا يتصور
تعلق الارادة به كما مر واما الفلاسفة فيطلقون هذه الالفاظ
لا بالحقيقة لانهم لا يثبتون لموجده ارادة واختيارا بل يزعمون ان
صدور العالم بطريق الوجوب بحيث يمتنع عقلا عدم صدوره
عنه ويجعلونه بمنزلة الجمادات التي تجب عنها الاشياء لا بقصد
واختيار كالسخونة عن النار والرطوبة عن الماء فهم ما قدروا الله حق قدره
فيطلقون الفاعل والصانع على غير المريد والمفعول والمصنوع على
غير المراد وان كان قديما وهذا اما خطاء او مجاز بطريق الاستعارة
مبني على تشبيه العلة بالفاعل والمعلول بالمفعول في ترتب الثاني
فيهما على الاول ثم اطلاق لفظ المشبه به على المشبه اعني اطلاق
الفاعل والصانع على العلة واطلاق المفعول والمصنوع على
المعلول فان قيل ما ذكرتم من اختصاص الفعل بما يكون بالارادة
غير صحيح والا لزم ان يكون قولنا فعل بالطبع تناقضا بمنزلة قولنا
فعل بالاختيار لا بالاختيار ويكون قولنا فعل بالاختيار تكرارا بمنزلة
قولنا فعل بالاختيار بالاختيار واللازمان باطلان فكذا الملزوم

فهو جنس يشمل ما هو بالارادة وما هو بالطبع قلنا لزوم التناقض في
الاول انما هو اذا كان لفظ فعل مستعملا بطريق الحقيقة وههنا
ليس كذلك بل هو مستعمل في جزء معناه اعني مطلق الايجاد اعم
من ان يكون بالاختيار او لا والمجاز في الكلام باب واسع
وهذا كما يقال الحجر يريد الحركة الى السفل ويطلب الوقوع في المركز
قال الله تعالى فوجدا فيها جدارا يريد ان ينقض والارادة
والطلب لا يتصوران الا ممن له العلم وبطلان التكرار انما يكون
اذا كان المراد به التاسيس اعني افادة المعنى اما اذا كان المراد به
تقرير المعنى المفاد لغرض من الاغراض فليس فيه فساد بل هو من
حسن الكلام فان قيل استعمال لفظ الفعل وصيغ الافعال
المتعدية فيما ليس بالارادة شايع في كلام العرب واهل العرف
قال الشاعر وعينان قال الله كونا فكانتا • فعولتان بالالباب
ما يفعل الخمر • وجاء في كلامهم توقوا اول البرد وآخره فانه يفعل
بابدانكم ما يفعل باشجاركم وقد قيل اغتنموا برد الربيع فانه يفعل
بابدانكم ما يفعل باشجاركم ويقال النار تحرق والسيف يقطع
والخبز يشبع والماء يروي ومثل هذا اكثر في العرف والاصل
في الاطلاق الحقيقة فحمل هذا كله على المجاز بلا دليل غير مقبول قلنا
نعم لو كان بغير دليل وههنا الدلايل متحققة مثل تصريح ائمة العربية
بان اسناد القطع الى السكين والقتل الى السيف والارواء
الى الماء وامثال ذلك من قبيل الاسناد المجازي اي الاسناد
الى غير الفاعل ومثل اطباق جميع العقلاء على ان الامور المذكورة
آلات للافعال المذكورة مع اتفاقهم على الفرق بين آلة الفعل
وفاعله ومثل صحة نفي الفعل عن هذه الامور مثل ما فعل القطع

السكين بل فعله الشخص المستعمل للسكين وكذا في غيره وما استدل به
على ان الفعل عام في الارادي وغيره من ان اهل اللغة فسروا الفعل
باحداث شيء فقط ففساده بين لان الاحداث ايضا مما هو
مخصص عندهم بالارادي فان قيل نحن وان لم نخصص الفعل بما يكون بالارادة
فلا نعممه ايضا بحيث يشمل صفة الآلات والشروط فان معنى الفعل
التاثير والشروط ليس لها تاثير في المشروط قلنا ان اردتم بالتاثير
ايجاد الاثر بالاختيار فمرحبا بالوفاق وان اردتم به معنى آخر
يوجد في بعض ما يحتاج اليه الشيء دون بعض حتى تسموا الاول فاعلا والثاني
آلة او شرطا او اي شيء شئتم فهذا المعنى غير بين فبينوه حتى نتكلم فيه
فانا لا نجد فرقا بين السخونة في جرم النار وحصولها في الماء المجاور
لها بسببها وانتم تجعلون النار فاعلة للاولى دون الثانية والفرق
بان الاولى لا يمكن انفكاكها عنها دون الثانية غير مجد اذ انتم لا
تشترطون في الفاعل استلزامه بانفراده للمفعول وتجوزون استلزام
بعض الشروط له فان قيل نحن ايضا لا نفرق بينهما ولا نقول ان
النار فاعلة لسخونتها الا بطريق المسامحة بل نقول فاعل كل الحوادث
العنصرية هو المبدأ الفياض قلنا فننتقل نحن الى مطالبتكم بالفرق
بين المبدأ الفياض على زعمكم وبين النار وانه لم قلتم ان الاول
هو الفاعل دون الثانية مع قربها واستلزامها لسخونتها دون
المبدأ وتوقف السخونة عليها اظهر من توقفها على المبدأ فان قيل
الفرق ان للمبدأ شعورا بالسخونة دون النار قلنا فيلزم ان يكون
الانسان فاعلا لصحته ومرضه وطوله وقصره وامثال ذلك فانها
محتاجة اليه وله شعور بها والا فما الفرق بينه وبين المبدأ وما قال
صاحب المحاكمات ان معنى التاثير هو استتباع المؤثر له وتعلقه به

بحيث لو انعدم المؤثر انعدم ويستحيل وجوده بدون وجود المؤثر لا يغني
من الحق شيئا لان هذا التعلق متحقق في جميع العلل تامة كانت
او ناقصة فاعلة كانت او غيرها بل في الشروط والآلات ايضا
فان كان عطف تعلقه على استتباع عطف تفسير فقد بان الفساد والا
فان كان المراد بالاستتباع الاقتضاء التام الموجب لترتب الاثر
عليه فهذا غير مشروط في الفاعل كما ذكرنا آنفا وان كان غير ذلك
فلا نم عدمه في النار بالنسبة الى سخونة الماء فان قيل انهم يثبتون
الارادة لله تعالى حيث نقل عنهم انهم يقولون الله تعالى فاعل
مختار بمعنى ان شاء فعل وان لم يشا لم يفعل وصدق الشرطية
لا يقتضي وجود مقدمها ولا عدمه فمقدم الشرطية الاولى بالنسبة
الى وجود العالم دائم الوقوع ومقدم الثانية دائم اللاوقوع فيكون
الله تعالى فاعل العالم على الحقيقة ولذا يطلقون عليه اسم الصانع
ايضا مع ان الصانع من له الارادة بالاتفاق قلنا هذا المنقول
عنهم كلام لا تحقيق له لان الواقع بالارادة والاختيار ما يصح وجوده
وعدمه بالنظر الى ذات الفاعل فان اريد بدوام وقوع مقدم الشرطية
الاولى وعدم وقوع مقدم الثانية دوامهما مع صحة وقوع نقيضهما
فهذا مخالف لما هم مصرحون به من كونه تعالى موجبا بالذات للعالم
بحيث لا يصح عدم وقوعه منه وان اريد دوامهما مع امتناع
نقيضهما فليس هناك حقيقة الارادة والاختيار بل مجرد اللفظ وايضا
متعلق الارادة يجب ان يكون حادثا والعالم عندهم قديم فليس هذا
المنقول عنهم الا تمويها وتلبيسا واطلاقهم الصانع عليه تعالى ليس الا
بطريق المجاز ثم اسناد الخلق والصنع وامثالهما الى الله تعالى على
زعمهم ايضا مجازي من قبيل اسناد الفعل الى سببه اذ هو تعالى عندهم

حصول

ليس فاعلا للعالم كله لا بالاختيار ولا بغير اختيار بل لجزء واحد منه واما بالنسبة
الى سائر اجزائه الغير المتناهية فهو سبب بعيد لا يصل اليها اثره فانظر
كيف يعزلون مالك الملوك عن التصرف في ملكه وملكوته تعالى عما
يقول الظالمون علوا كبيرا ولا يتبين هذا الا بذكر ما زعموا في كيفية وجود
العالم وهو انه صدر عن المبدا الاول الواجب الوجود بذاته عقل
اي ممكن غير متحيز ولا حال فهو مستغن في فاعليته عن الآلات
الجسمانية ثم صدر عن هذا العقل عقل ثان ونفس ناطقة اي ممكن
غير متحيز ولا حال فهو محتاج في فاعليته الى الآلة الجسمانية وجسم تتصرف
فيه تلك النفس وهو جرم الفلك التاسع اعني الفلك الاعلى وصدر من
هذا العقل عقل ثالث ونفس ثانية وجسم آخر هو جرم الفلك الثامن
وهو فلك الثوابت وصدر من هذا العقل عقل رابع ونفس ثالثة
وجسم آخر هو جرم الفلك السابع وهو فلك اعلى السيارات اعني
زحل وهكذا حتى انتهى الامر الى عقل تاسع فصدر منه عقل عاشر
ونفس تاسعة وجسم هو جرم الفلك الاول وهو فلك اسفل السيارات
اعني القمر ويسمى هذا العقل العقل الفعال والمبدا الفياض لتحريكاتها
الارادية لجرم هذا الفلك الى غير النهاية ولفيضان صور العنصريات
ونفوسها وبعض اعراضها عليها منه بواسطة استعدادات
تحصل لها بسبب الحركات الفلكية وما يتبعها من الاوضاع المخصوصة
ومبنى ذلك زعمهم ان المبدا الاول واحد من جميع الجهات والواحد
لا يجوز ان يصدر عنه المتعدد الا بتعدد جهات من اجزاء او صفات
ولو اعتبارية او آلات او قوابل فلا يصدر عن المبدا الاول الا معلول
واحد وهو العقل الاول وانه عاقل مبداه ونفسه وممكن وجوده
فله اعتبارات وجهات ثلث بعضها اشرف من بعض والاليق

ان يصدر من الاشرف فصدر عنه بجهة عقله مبداه عقل ثان
وبجهة عقله نفسه نفس وبجهة امكانه جسم وهكذا العقول والنفوس
والاجسام الاخر المذكورة واعلم ان كلامهم في هذا المقام مضطرب
وهكذا يكون كل ما ليس مستندا الى اصل موثوق به فتارة يجعلون
العقل الاول ذا جهات ثلث لكن بعضهم يثبتون الجهات الثلث
بما ذكرناه وبعضهم يقولون هي وجوده ووجوب وجوده وامكانه
ويسندون صدور العقل والنفس وجرم الفلك اليها على الترتيب
وتارة يجعلون العقل الاول ذا جهتين والصادر عنه اثنين
لكن منهم من يقول الجهتان وجوده وامكانه فمن جهة وجوده صدر
عنه عقل ومن جهة امكانه فلك ومنهم من يقول هما تعقله وجوده
وتعقله امكانه والصادر كما ذكر وهكذا كل العقول الا العقل العاشر
وتارة يجعلونه ذا جهات اربع امكانه ووجوده ووجوبه بالغير
وتعقله لذلك الغير ولا يخفى على الناظر خبطهم في كل ذلك ثم انهم
لم يذكروا في بيان ان المبدا الاول واحد من جميع الجهات
بالمعنى الذي ذكروه شيئا يعتد به وما استدلوا به على انه
ليس لله تعالى صفات زائدة على ذاته مع عدم تماميته كما حقق
الواحد لا يصدر عنه الا الواحد
عليه لا يعطي الوحدة بهذا المعنى واما قولهم الواحد لا يصدر عنه
الا الواحد فاستدلوا عليه بوجوه نذكر هنا ما هو عمدتها ليتبين
لك انهم على اي شيء يبنون مثل هذا المطلب الجليل وذلك وجهان
الاول انه لو صدر عن الواحد الحقيقي شيئان لكان مصدرا
لكل منهما ومصدريته لهذا غير مصدريته لذاك لانه يعقل كل
منهما بدون تعقل الاخرى فلزم التعدد في الواحد الحقيقي وهذا خلف
مع ان المصدريتين ان كانت كل منهما عين ذاته لزم ان يكون له

حقيقتان متغايرتان وان يكون الواحد اثنين وهما محالان وان كان
كل منهما داخلة فيه لزم التركيب فلا يكون واحدا من جميع الجهات
وان كانت كل منهما خارجة عنه لزم ان يكون مصدر الكل من
المصدريتين فننقل الكلام الى مصدريتي المصدريتين حتى يلزم
احد المحالين المذكورين اللذين هما تاليا الشرطيتين او التسلسل فقط
او مع التسلسل وان كانت احديهما داخلة والاخرى خارجة لزم
التركب وان كانت احديهما عينا فالاخرى ان كانت داخلة
لزم التركب وان كانت خارجة لزم احد الامور الثلثة واما
اذا كان الصادر واحدا فمصدريته عين الفاعل فلا يلزم شيء من
المحالات والاعتراض عليه ان المصدرية امر اضافي اعتباري
لا تحقق لها في الخارج فلا ينافي تعددها الوحدة الحقيقية وحينئذ
نختار انهما خارجتان وليس لهما من فاعل ومصدرية حتى تنقل الكلام
الى مصدريتهما فلا يلزم شيء من المحالات قال الخلف لازم لان
تعدد المصدرية ولو كانت امرا اعتباريا ينافي الوحدة الحقيقية المفسرة
بعدم تعدد الجهات ولو اعتبارية كما ذكرنا قلنا المنافي لتلك
الوحدة تعدد الصفات الاعتبارية الغير الاضافية والسلبية
وهي المرادة بالاعتباريات المنفية في تفسير الوحدة والا لا يوجد
واحد حقيقي اصلا اذ المبداء الاول متصف بتقدمه بالذات على
العالم ومعيته بالزمان عندهم وبتقدمه عليه مطلقا عندنا والتقدم
والمعية صفتان اضافيتان اعتباريتان وكذا هو متصف بانه
ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض الى غير ذلك قال الاضافات
والسلوب لا تعرض للواحد الحقيقي اذ هي امور عقلية لا تحقق لها
الا في العقل ولا يمكن تعقلها الا بعد تعقل مضاف ومضاف اليه

ومسلوب ومسلوب عنه ولا يكفي في تعقلها تعقل احد المضافين وتعقل
المسلوب عنه فلا يكون الواحد الحقيقي من حيث هو واحد حقيقي
مضافا الى اشياء او مسلوبا عنه اشياء بل باعتبارات وجهات
متعددة بخلاف المصدرية فانه ليس المراد منها معناها الظاهر
الاضافي حتى يمتنع حصولها للواحد الحقيقي بل كونه بحيث يصح ان تعرض له
هذه الاضافة ولا شك ان هذه الحيثية حاصلة له في ذاته قبل
ان تعلقه عاقل ان يتعقل معه شيئا آخر قلنا الاضافات
والسلوب ايضا حاصلة له بحسب ذاته سواء تعقله عاقل ولا والا لم يصدق
حكم العقل عليه بتلك الاضافات والسلوب وللزم ارتفاع
النقيضين عنه ولا شك في بطلانه ولو سلم فليكن المراد من
الاضافات والسلوب ايضا كونه بحيث يصح ان تعرض له
هذه الاضافات والسلوب كما ذكرتم في المصدرية فان قيل
لا يصح هذا في الاضافات والسلوب لانه يلزم منه اتصاف
المبداء بصفات حقيقية وهو باطل عندنا قلنا لا شبهة لعاقل
انه في حد ذاته مع قطع النظر عن تعقل عاقل بحيث يصح ان يحكم
عليه بهذه الاضافات والسلوب فان لزم منه اتصافه
بالصفات الحقيقية فهذا برهان على بطلان ما عندكم فان قيل يجب
ان يكون للفاعل مع اثره قبل ايجاده له خصوصية ليست له
مع غيره والا لم يكن ايجاده له اولى من ايجاد غيره وهو ظاهر
فان كان اثر الواحد واحدا يجوز ان يكون تلك الخصوصية بحسب
ذات الفاعل واما ان كان متعددا فيلزم ان لا يكون له مع
شيء منهما تلك الخصوصية لان خصوصيته مع هذا غير خصوصيته
مع الآخر ضرورة ولا يجوز ان يكون كلتا الخصوصيتين بحسب

ذات الفاعل لان الذات الواحدة بجميع الجهات لا تتصور بحسبها
خصوصيتان متغايرتان ولا بحسب غيره والا لم تكن واحدا حقيقيا
ومرادنا بالمصدرية بهذه الخصوصية قلنا ان اردتم بالغير في قولكم
تجب للفاعل مع اثره خصوصية ليست له مع غيره ما ليس اثره
مطلقا وبالخصوصية خصوصية جزئية معينة فهو مسلم لكن لا يفيد
مطلوبكم وان اردتم بالغير غير هذا الاثر الجزئي وبالخصوصية مطلق
الخصوصية التي تترتب عليها صحة صدور الاثر عن الفاعل فلا نم
امتناع ان تكون للواحد بحسب ذاته خصوصية مع شيئين يصدر عنه
بسببها مجموعهما دون ما سواهما لا بد لهذا من دليل اذ دعوى البداهة
فيه غير مسموعة ولو سلم فلم لا يجوز ان تكون له بحسب ذاته مع احدهما
خصوصية وبحسب امر سلبي او اعتباري خصوصية مع الآخر
فان قيل لانه لا يجوز ان يكون لما ليس له وجود في الخارج دخل في
مبدائيته وجود الاثر قلنا ما ليس له وجود لا يجوز ان يكون فاعلا
للوجود واما ان يكون له دخل في فاعلية الفاعل بان يكون شرطا له
فلا امتناع فيه فان وجود الاثر كما يتوقف على وجود السبب يتوقف
على عدم المانع الا ترى ان الخصوصية التي قلتم ان وجود الاثر
موقوف عليها امر اعتباري قطعا ليس لها تحقق في الخارج وانما
المتحقق فيه ما له تلك الخصوصية واليس من شيعتكم من يجعل امكان
المعلول الاول لذاته ووجوب وجوده بالغير جهة صدور فلك
ونفس منه والامكان والوجوب لا تحقق لهما في الخارج بل هما
اعتباريان عقليان ولو سلم فلم لا يجوز ان تكون للفاعل بحسب
ذاته مع احدهما خصوصية وباعتبار صدور هذا عنه وبالنظر اليه
مع الآخر خصوصية اخرى فلا يكون للواحد من جهة واحدة الا

ولا باعتبار امر غير متحقق مع شيئين خصوصية بل مع احدهما
بحسب ذاته فقط ومع الآخر باعتبار موجود آخر معها فيكون بهذا الطريق
فاعل كل الممكنات الموجودة سوى الله تعالى بالحقيقة لا كما قالوا ان
الصادر منه عقل فقط وسائر الموجودات صادرة عن غيره وقد
قال بعضهم في دفع هذا ان الكل متفقون على صدور الكل منه جل جلاله
وان الوجود معلول له على الاطلاق فانهم تساهلوا في تعاليمهم
واسندوا معلولا الى ما يليه كما يسندونه الى العلل الاتفاقية
والعرضية والى الشروط وغير ذلك لم يكن ذلك منافيا لما اسسوه
وبنوا عليه مسائلهم وفيه نظر لان اسنادهم حوادث عالم العناصر
الى العقل العاشر المسمى عندهم بالمبدا الفياض بواسطة الاستعدادات
الحاصلة للمواد بسبب الحركات الفلكية وما يتبعها من الاوضاع
واتصالات الكواكب وغير ذلك اشهر من ان يخفى فلو كان عندهم
ان الكل صادرة من المبدا الاول فاي شيء اقتضى توسط ذلك
العقل في كل حادث من تلك الحوادث مع ان المبدا الاول
بعد تمام استعداد القابل للوجود بسبب تلك الحركات كاف
في ايجاده وايضا انهم اذا اعترفوا بجواز صدور شيئين من الواحد
احدهما بحسب ذاته والآخر باعتبار صدور الاول عنه صار
قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد والتكلفات التي ارتكبوها
في اثباته والنزاع فيه كلها ضايعا محضا من غير ترتب ثمرة
معتد بها عليه اذ في كل موضع يريدون ان يثبتوا مطلوبا بانه
يلزم من انتفائه صدور الاثنين عن الواحد الحقيقي وكثيرا
ما يفعلون هذا يتاتى ح لخصومهم ان يلزموهم بانه لا استحالة
فيه اذ صدور احدهما بحسب ذاته والآخر باعتبار صدور الاول

والظاهر ان قولهم بصدور الكل منه تعالى اولى واقرب بالحمل على المسامحة
والتجوز من قولهم بصدور البعض عن غيره الثاني من وجهي الاستدلال
على ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد تقريره بطريقين الاول انه لو صدر
آ و ب لكان مصدرا لا ولما ليس آ اذ ب ليس آ وكذا كان مصدرا
لب ولما ليس ب اذ آ ليس ب وانه تناقض وفساد هذا ظاهر
اذ من البين ان نقيض صدورا هو لا صدورا لا لا صدورا لا كان
يقال صدر من النار التسخين واللاتسخين الذي هو التخفيف فانه ليس فيه
تناقض ولا تناف وانما التناقض اذا قيل صدر منها التسخين ولم يصدر
منها التسخين الثاني ان يقال لو صدر عن الواحد آ و ب من جهة
واحدة صدق قولنا صدر عنه ا ولم يصدر عنه ا من الجهة الواحدة
وانه محال اما صدق الاول فظاهر واما صدق الثاني فلانه لما صدر
عنه الباء الذي هو غير آ من تلك الجهة صدق انه لم يصدر عنه آ
من تلك الجهة فصدق انه صدر عنه آ ولم يصدر عنه آ من جهة واحدة
وهما متناقضان وهذا التقرير هو الذي اختاره الرئيس ابو علي
وكتبه الى تلميذه بهمنيار حين طلب منه البرهان على هذا المطلوب
والاعتراض عليه ان الشرطية اعني قوله لما صدر عنه الباء الخ
كاذبة فان اللازم من صدور الباء عنه من تلك الجهة ليس انه
لم يصدر عنه آ من تلك الجهة بل انه صدر عنه ما ليس آ من تلك الجهة
وهذا ليس نقيضا لقولنا صدر عنه آ من تلك الجهة ولا مستلزما
لنقيضه ولو سلم لزوم الاول فلا نسلم التناقض فان القضيتين
مطلقتان والمطلقتان لا يتناقضان كما عرف في المنطق فان
قيدت احداهما بالدوام منع صدقها قال الامام الرازي العجب
ممن يفني عمره في تعلم الآلة العاصمة وتعليمها ثم اذا جاء الى هذا

المطلب الاشرف اعرض عن استعمالها حتى وقع في غلط يضحك منه
الصبيان قال شارح الاشارات كان هذا الحكم يعني ان الواحد
الحقيقي لا يوجب من حيث هو واحد الا شيئا واحدا قريبا من الوضوح
وانما كثرت مدافعة الناس اياه لاغفالهم معنى الوحدة الحقيقية
وعلى ما ذكره فالغرض مما يورد في صورة الاستدلال التنبيه
لا حقيقة الاستدلال فلا يفيد ما يورد عليه من الاعتراضات
ونحن نقول اذا حمل هذا الحكم على ما يفهم من الالفاظ المعبر بها عنه
فلا نزاع في قربه من الوضوح بل في كونه في غاية الوضوح لانه
اذا اعتبرت الوحدة المجردة التي لا يكون فيها ولا معها تعدد
بوجه من الوجوه ولو تعدد القوابل لم يتصور صدور المتعدد وكيف
يتصور صدور غير القابل من الفاعل لكن يكون هذا الحكم لغوا
من غير فائدة اصلا اذ لا يصدق الواحد بهذا المعنى على شيء من
الاشياء لا في الخارج ولا في العقل الا بطريق الفرض كسائر
الكليات الفرضية فاية فائدة في معرفة حكمه وانما كثرة مدافعة
الناس في ان الواحد الحقيقي الذي هو الله تعالى على ما هو عليه في
نفس الامر من احواله بعد التنزل وتسليم كونه موجبا لذاته وان له
صفات موجودة هل يجوز ان يصدر عنه متعدد ام لا فنحن نقول
نعم للجهات التي بيناها ولان له ذاتا ووجودا ووجوبا في وجود
فكيف صار هذا في المعلول الاول جهات تعدد الفاعل عليه ولم نصير
هنا فان قيل وجود المبدأ الاول عين ذاته وكذا وجوبه دون
وجود المعلول الاول ووجوبه فحصلت الجهات هنا ولم تحصل ثمة
قلنا مرادنا الوجود العام المشترك ولا نزاع لهم في انه زائد في كل
الموجودات ولا في ان الوجوب امر اعتباري لا يصح ان يكون

عين ذات المشترك وللنزاع الواجب وانما نزاعهم في وجوده الخاص وليس الكلام
هنا فيه ثم لا يخفى ان قولهم ان الاليق ان يصدر الاشرف من الاشرف
كلام خطابي لا يليق ان يورد لاثبات المطالب العلمية والعجب من ذلك
الشارح الذي يدعي ان اكثر الفضلاء تحيروا في هذه المسئلة لعدم
تعمقهم في الاسرار الحكمية وهو تعمق فيها وتخلص وخلص عن ورطة
هذه الحيرة انه تصدى لرد هذا الكلام الى البرهان فقال اذا استند
مسببان احدهما اتم وجودا من الآخر الى سببين كذلك وكان
المسبب الاتم اتم وجودا من السبب الانقص وجب استناده الى السبب
الاتم لان المعلول لا يمكن ان يكون اتم وجودا من علته وهذا موضع
علمي وله نظاير كثيرة هذا كلامه بعد ان اعترف ان قولهم الاشرف
يتبع الاشرف مقدمة خطابية وتعجب من ابي علي حيث استعملها
في هذا المطلب وفيه نظر لانه ان اراد بالسببين الموجدين فليس
هناك سببان موجدان متغايران بالذات حتى يكون احدهما
اتم والآخر انقص وجودا بل الموجد هو العقل الاول كما هو المشهور
عنهم او المبدأ الاول بواسطته كما ادعاه هو وان اراد بهما ما له دخل
في السببية في الجملة فلا نم امتناع ان يكون المعلول اتم وجودا من العلة
بهذا المعنى فان القول بان كل ما له معدات فهو انقص وجودا من معداته
بعيد كيف والاسباب هنا مثل الامكان والوجوب ولا وجود
لهما اصلا فان قيل المراد ان السبب الموجد بالنظر الى بعض ما له دخل
في السببية اتم وجودا منه بالنظر الى بعض آخر منها قلنا هذا اعتبار وهمي
محض فانه لا معنى لقول من يقول ان وجود العقل الاول بالنظر الى
وجوبه بالغير اتم وجوده بالنظر الى امكانه فان وجوده في ذاته لا يتفاوت
بهذا في التمام والنقصان فكيف اذا قيل وجود المبدأ الاول بالنظر

الاتم والانقص ذاتي السببين صح



الى امكان العقل الاول في ذاته فان اللازم مما اختاره من ان موجد
جميع الممكنات ليس الا المبدأ الاول هو هذا وهذا قول لا يرضى
عاقل ان يتفوه به ولا بما يستلزمه ولعمري ان كلامهم في هذا
المطلب الجليل مما اذا نظر المتأمل الى اية جهة منه يتبين له وجوه
من الفساد ولهذا من كان دابه الذب عنهم وكان يجهد في ذلك
كل الجهد اعترف هنا بورود كثير مما اوردنا عليهم ولئن قطع الطالب
للحق النظر عن جميع ما قررناه وغيره مما تركناه ونظر بعين الانصاف
في انهم كيف حصروا جهات تعدد المعلول الاول في ثلث مع ان له
ذاتا وامكانا ووجوبا بالغير ووجودا منه وتعقلا لذاته وتعقلا
لفاعله وتعقلات لمعلولاته الى غير ذلك ثم كيف صدر عما هو اقرب
الى الوحدة الحقيقية وهو العقل الثاني اشياء كثيرة جدا وهي
الفلك الثامن بما فيه من الثوابت الغير المحصورة وقد رصد منها
الف ومائتان ونيف وما صدر عما بعده الى العقل العاشر
مع بعده عن تلك الوحدة مثل ذلك بل عشر عشيره وكذا صدر
عن العقل الثالث والرابع والخامس اجرام اكثر مما صدر عن العقل
السادس فان افلاك العلويات اي زحل والمشتري والمريخ
الصادرة عن العقول الثلثة على زعمهم اكثر بجزء واحد من فلك
الشمس الصادر عن العقل السادس لان كلا منها مشتمل على
تدوير دون فلك الشمس وكذا اجزاء فلك عطارد زائدة على
اجزاء فلك القمر بواحد وامثال ذلك من احوال العلويات
والسفليات لكفاه في ان تتضح له ازاحة ما اوردوه في هذا المقام
من الخيالات مما لو بنى عليها اوهن المطالب لكان اوهن من
نسج العنكبوت فكيف بأسوأ الامور واعظمها وهو بناء السموات

والارضين وكيفية وجودها عليها ولو اشتغلنا بدفع ما تكلف بعضهم في
التفصي عن الاشكالات الموردة عليهم لطال الكلام وتشتت المرام
والحق ان التصدي للاطلاع على كنه كيفية ايجاد الله تعالى للعالم
خوض في لجة غامرة لا يبدو ساحلها ولا ينجو داخلها سيما بمجرد نظر
العقل فعلى العاقل ان لا يتجاوز ما تحقق من متين النقل ويتقن من
رايس العقل والله الهادي واليه النهايات ومنه المبادي

المبحث الرابع

اثبات الصانع للعالم اعلم ان المليين
لما قالوا بحدوث العالم لزمهم لزوما بينا احتياجه الى صانع لا يكون
في وجوده محتاجا الى غيره دفعا للتسلسل اذ احتياج كل حادث
الى موجد يوجده لا يخفى على عاقل بل هو معلوم للحيوانات العجم
ايضا والدهرية يقولون بقدم العالم وباستغنائه عن الصانع
وهذا وان كان باطلا ولكن لا يلزمهم ما يلزم الفلاسفة القايلين بقدم
العالم مع احتياجه الى الصانع الموجد الواجب الوجود لذاته
مستدلين عليه بان العالم ممكن بالاتفاق ومعنى الامكان استواء
طرفي الوجود والعدم بالنسبة الى ذات الممكن وترجح احد المتساويين
على الآخر بلا مرجح محال بديهة فوجود العالم محتاج الى مرجح له وذلك
المرجح لا يجوز ان يكون ممكنا غير منتهية الى واجب والا يلزم التس
ولا ممتنعا وهو ظاهر فثبت انه واجب الوجود وهو المطلوب
والاعتراض عليهم ان احتياج الممكن ولو كان قديما فرضا الى ما يرجح به
احد طرفيه مما لا شبهة لكن الكلام في الفاعل المفيد لوجوده مثلا
وفعل الوجود وافادته يقتضي البتة وقد يكون الوجود قبله غير
حاصل ولا يتصور هذا في القدم فان قيل نحن نتجوز كما مر في اطلاق
الفاعل والصانع ومرادنا بهما علة لا يمكن وجود العالم بدون وجوده

قلنا يلزمكم جواز عدم انتهائها الى الواجب مع كون كل منها علة لآخر
منها الى الحادث اليومي فان ترتب اجزاء الزمان وما فيها اكثر ترتب
افراد العلة فاذا جاز ان لا ينتهي اجزاء الزمان وما فيها الى جزء لا جزء
قبله والى شيء لا شيء قبله بالزمان فليجز عدم انتهاء افراد العلية
الى علة لا علة قبلها فان الدلايل الدالة على استحالة وجود امور
غير متناهية ان تمت دلت على استحالته مطلقا سواء كانت
تلك الامور مجتمعة في الوجود اولا وسواء كانت مترتبة اولا
كما بينا في اوايل الكتاب وان لم تتم لم تثبت عدم جواز شيء
من الصور الثلث فاذا لم يجعلوا تلك الدلايل مثبتة لعدم جواز
صورتين من الصور الثلث فلا يثبت بها عدم جواز الثالثة ايضا
فان قيل لنا دليل على استحالة تسلسل العلل الى غير النهاية دون
تسلسل ما سواها بل على اصل المدعى اعني ثبوت علة للعالم
واجبة بذاتها تقريره ان موجودات العالم لو كان بعضها
علة لبعض الى غير النهاية لحصلت سلسلة من ممكنات غير متناهية
وهو يستلزم المحال والملازمة الاولى بينة اذ المفروض عدم تناهي
العلية بين تلك الموجودات فلو كان منها ما هو غير محتاج الى العلة
لثبتت العلة هذا خلف والمحتاج الى شيء اي شيء كان ممكن
سيما اذا كان المحتاج اليه ممكنا بل ممكنات غير متناهية وموجودة
لان جميع اجزائها موجودة اذ هي ليست الا عللا ومعلولات
ويجب اجتماع العلة والمعلول في الوجود وعدم المركب لا يعقل
الا بعدم جزء من اجزائه فلها علة موجودة مستقلة بمعنى انه لا يكون
لها شريك في ذلك الا ما يكون خارجا عنها اصلا اذ لا بد لكل ممكن في
وجوده منها فعلتها اما نفسها وهو ضروري البطلان وبينه عليه

الى علة واجبة الوجود لذاتها لان تجويزكم
لوجود حوادث متعاقبة الى غير النهاية
يستلزم لجواز عدم انتهائها م

والمحتاج الى العلة ممكن قطعا واما الملازمة
الثانية فلان مجموع تلك السلسلة
ممكنة اذ هي محتاجة الى اجزائها م

بان العلة الموجدة للشيء يجب ان تكون متقدمة بالذات عليه ولا يتصور
تقدم الشيء على نفسه واما جزؤها فاما كل جزء وهو بط لانه لا شيء
من الاجزاء كافيا في وجود السلسلة فضلا عن كل جزء وايضا يلزم
توارد العلل المستقلة على معلول واحد بالشخص اعني مجموع السلسلة
وكل جزء منها اما الاول فظاهر واما الثاني فلان الموجد المستقل
للمركب الذي كل جزء منه ممكن لا بد ان يكون موجد الكل جزء منه
اذ لو كان لشيء من اجزائه موجد آخر لاحتاج المركب اليه ايضا فلا يكون
المفروض موجدا مستقلا موجدا مستقلا فيتوارد كل الاجزاء
بالعلية على كل جزء منها وايضا يلزم ان يكون كل منها علة لنفسه
ولعلله لما بينا ولا يخفى استحالته واما جزء واحد بعينه وهو ايضا
بط للزوم مثل ما ذكرنا في القسم السابق ولان علتها اولى بكونها علة المجموع
لان آحادها لا اجزاء المجموع اكثر واما خارجة عنها وهذا ايضا بط لانها
لا تخلو اما ان يوجد جزءا من اجزاء السلسلة او لا وكلاهما بط اما
الاول فلانه لا تخلو اما ان يكون لذلك الجزء علة في السلسلة فيلزم
توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد او لا يكون فيلزم الخلف
من جهتين اذ المفروض ان لكل جزء علة في السلسلة وان السلسلة
غير متناهية وعلى هذا التقدير لزم تناهيها اذ هذا الجزء صار طرفا لها
واما الثاني فلان الموجد المستقل للمركب مطلقا لا بد ان يكون
موجد الجزء منه اذ لو وجد جميع الاجزاء بدونه لوجد المركب بدونه
لان جميع الاجزاء نفس المركب فلا يكون موجدا له واذا استحال
كل واحد من اقسام الشيء استحال ذلك الشيء فثبت استحالة
ان يكون للسلسلة المفروضة علة موجدة واذا استحال ان يكون لها
علة فاستحالت هي لاستحالة الملزوم باستحالة اللازم واستحالتها هي المط

الاول واذا استحالت هي لزم انتهاء سلسلة علة اجزاء العالم الى غير
ممكن ولا يخفى انه لا يجوز ان يكون ممتنعا فتعين ان يكون واجبا بذاته
فثبت ان موجد العالم واجب بذاته وهو المط الثاني الذي هو الغاية
قلنا مجموع الاشياء ليس الا نفس تلك الاشياء فلا يتصور ان يكون له
علة غير مجموع علل تلك الاشياء سواء كانت العلل من تلك
الاشياء او خارجة عنها وهذا ضروري ويوضحه النظر الى حال المجموع
الواقع بان يعتبر المبدا الاول مع عدة معلولات كالعقل
الاول والثاني والثالث مثلا وكالعقل الاول والنفس الاولى والفلك
فهنا مجموعان واقعان كل منهما من اربعة اشياء وكما ان علل تلك
الاشياء الاربعة في كل منهما المبدا الاول والعقل الاول والعقل
الثاني كذلك علة كل من المجموعين ليست الا هذه الامور الثلثة ولا يعقل
الا ان يكون كذلك ولا تتفاوت الحال بان تكون تلك الاشياء
متناهية او غير متناهية في السلسلة المفروضة علة مجموعها مجموع علل
اجزائها فان قيل هذا الكلام خارج عن التوجيه فانا حصرنا اقسام علة
السلسلة وبينا بطلان كل قسم بالدليل ويسمى مثل هذا في المنطق القياس
المقسم فعلى المعترض ان يقدح اما في الحصر او في مقدمة من مقدمات
الدلائل وليس في هذا الكلام شيء من ذلك قلنا هذا نقض اجمالي للدليل
بانه مصادم للضروري فهو غير تام بجميع مقدماته وتمهيد لان يتضح
ما نذكر بعده وتفصيله انا نختار ان علة السلسلة جزء معين منها
وهو مجموع ما قبل المعلول الاخير الذي هو ليس بعلة لشيء وطرف للسلسلة
من جانبها المتناهي وما ذكرتم من وجوه بطلان هذا الشق كلها
ممنوعة اما الاول فلان هذا الجزء كاف في وجود السلسلة لانه اذا
وجد وجد المعلول الاخير قطعا ووجود السلسلة لا يتخلف عن وجود

وليس

جزئها الاخير واما الثاني فلان قولكم الموجد المستقل للمركب يجب ان يكون
موجدا لكل جزء منه ان اردتم انه يجب ان يكون هو بعينه موجدا لكل
جزء فهو مم والا لزم تخلف المعلول عن العلة المستقلة واما تقدمه عليها
وكلاهما محال وذلك فيما اذا كان المركب مترتب الاجزاء بالزمان فانما
ان يكون علة المركب وقت وجود الجزء الاول فقط موجودة اولا
فعلى الاول يلزم تخلف المعلول وهو المركب وجزءه الآخر ايضا عن
علتهما المستقلة وعلى الثاني يلزم تقدم المعلول وهو الجزء الاول على
العلة وان اردتم انه يجب ان يكون هو بنفسه او بما هو داخل فيه موجدا
لكل جزء فهو مسلم ولا يلزم التوارد المذكور اذ علة السلسلة هي مجموع
ما قبل المعلول الاخير وليس شيء آخر علة مستقلة لها وعلة هذا المجموع
مجموع ما قبل جزئه الاخير لا غير وكذا في المجموع الثاني والثالث و
الى غير النهاية وجميع هذه العلل اعني المجموع الثاني الى ما لا نهاية له
داخلة في المجموع الاول الذي هو علة السلسلة وكل منها علة
لمجموع من السلسلة وكل فرد علة لفرد على ما هو المفروض فالمجموع الاول
الذي هو موجد السلسلة بالاستقلال موجد لكل جزء منها بما هو داخل
فيه وعلى هذا القياس المجموعات الاخر وليس فيه توارد علتين لا على
السلسلة ولا على شيء من اجزائها ومن هذا خرج الجواب عن الوجه
الثالث فتامل واما الرابع فلان ما ذكروه من الاولوية ممنوعة
وما اوردوه في بيانها مدفوع بان الجزء الذي اخترناه للعلية
متعين لها اذ هو المستقل بايجاد السلسلة دون غيره وبما قررناه
اندفع ما قال بعض الافاضل في جواب هذا الاعتراض من انه لا يجوز
ان يكون بعض السلسلة المفروضة علة موجدة لها مستقلة بالتاثير
بمعنى ان لا يكون لها شريك في التاثير في تلك السلسلة والا كان

ذلك البعض موثرا في نفسه قطعا ووجه اندفاعه ما بيناه من انه لا يلزم
ان يكون موجد الكل بنفسه موجدا لكل جزء منه بل يجوز ان يكون موجدا
للاجزاء بما هو داخل فيه وابعد منه ما قال في موضع آخر من ان ما قبل
المعلول الاخير لم يجب جملة السلسلة بل وجب به المعلول الاخير ووجب
بهما الجملة لا بالاول وحده والكلام فيما يوجب الجملة بذاته فاندفع
الاعتراض ولا يخفى عليك فساد هذا الكلام لان المعلول الاخير مع
مجموع ما قبله نفس جملة السلسلة فكيف يتصور وجوب السلسلة بهما
وهو تعليل الشيء بنفسه مع انه لو تصور هذا لزم بطلان الاستدلال
اذ على هذا التقدير لم يحتج السلسلة الى علة خارجة عنها حتى يلزم
انقطاعها ويثبت الواجب كما هو المدعى وليس المقصود من الاعتراض
الا هذا ويلزم مما ذكره ان يكون اجزاء المعلول المركب حتى جزءه
الصوري من تمام موجده المستقل لان المعلول لا يجب بدونها وليس
كذلك وما قررنا من الاعتراض هو مراد من قال علة السلسلة نفسها
على معنى انه يكفي نفسها من غير حاجة الى خارج عنها فان الثاني منها
علة للاول والثالث علة للثاني وهكذا فلكل واحد من آحاد السلسلة
علة فيها فلما لم تكن الجملة الماخوذة على هذا الوجه غير الافراد لم تحتج
الى علة غير علل الافراد ولا استحالة في تعليل الشيء بنفسه على هذا
الوجه وهو ان يعلل اشياء كل واحد منها بما قبله في الترتيب الطبيعي
فلا يحتاج تلك الاشياء الى علة اخرى خارجة عنها فيكون معللة
بنفسها على معنى انها كافية في وجودها بما فيها وانما المستحيل تعليل
شيء واحد معين بنفسه وانما قلنا مراده ما قررناه لانه صرح مرارا
ان مراده بالنفس ما هو غير خارج فظهر من تكريره التفسير ان مراده
بالنفس ليس حقيقتها بل ما هو الداخل فيها ومراده بكل واحد من

الاشيآء في قوله لا استحالة في ان يعلل اشيآء كل واحد بما قبله في
الترتيب الطبيعي المجموعات الواقعة في السلسلة من تمامها وما نقص منه
بواحد او باثنين او ثلثة الى غير ذلك يدل على هذا انه جعل المعلل الجملة
الماخوذة كذا وعلتها علل الافراد وغير ذلك مما نظر من التامل في
كلامه وكذا المراد بما قبله فانه ايضا المجموعات بخلاف قوله اولا
الثاني منها علة للاول والثالث للثاني وهكذا فان مراده بالاول
والثاني والثالث وغيرها الآحاد لا المجموعات والحاصل ان مراده
ما اخترناه وقررناه فاندفع عنه ايضا ما قال ذلك الفاضل في حواشيه
من انه لا شك ان آحاد السلسلة موجودات ممكنة كما ان كل واحد
منها موجود ممكن وكما ان الممكن الموجود محتاج الى علة موجدة كافية
في ايجاده كذلك الممكنات الموجودة محتاجة الى علة موجدة
كافية في ايجادها بالضرورة ولما كان لكل واحد من تلك السلسلة
علة موجدة هي داخلة في السلسلة كانت العلة الموجدة لكل
جميع تلك العلل الموجدة للآحاد وح نقول جميع تلك العلل التي
هي علة موجدة للسلسلة باسرها اما ان يكون عين السلسلة او داخلة
فيها او خارجة عنها والاول يعني ان يكون مجموع السلسلة علة
موجدة له محال لان العلة الموجدة لشيء سوآء كان ذلك الشيء
واحدا معينا او مركبا من آحاد متناهية او غير متناهية يجب
ان يتقدم بالوجود على ذلك الشيء ومن المحال تقدم المجموع على
نفسه ووجه اندفاعه انه علم ان مختاره في الحقيقة هو الشق الثاني
وهو يتكلم على اختيار الشق الاول فهو ايراد على ظاهر عبارته والعجب
ان ذلك الفاضل كرر هذا الجواب في كتبه مع ظهور اندفاعه على
ان في تقريره ترديدا قبيحا وذلك انه بعد ما حكم بلزوم ان يكون علة

مجموع السلسلة علل الافراد التي كل واحدة منها داخل في السلسلة تردد
ان تلك العلة اما نفس السلسلة او داخلة فيها او خارجة عنها وهو
بمنزلة ان يقال هذه الجملة من اجزآء الشيء اما غير خارجة عنه ولا حقاء
في قبحه اذ لا احتمال ولا توهم للخروج والترديد ينبغي ان يكون من اشيآء
يكون لكل منها احتمال بوجه وانما اشتغلنا هنا بالرد عليه مخافة ان يتوهم
القاصرون بسبب اصراره على جوابه ان الاعتراض المذكور مندفع
عن الدليل ثم ان ههنا شيئا آخر وهو ان هذا الدليل لا اختصاص له
باستحالة تسلسل العلل الغير المتناهية بل على تقدير تمامه يدل على
استحالة تسلسلها ولو كانت منتهية الى الواجب فان محصله جار فيه
ايضا وان كان في طريق اثبات بعض المقدمات تفاوت وتقريره
ان يقال لو تسلسلت العلل منتهية الى الواجب لحصلت سلسلة
كل جزء منها علة لآخر وهو يستلزم المحال بيان الملازمة الثانية
ان السلسلة ممكنة لانها محتاجة الى غيرها الذي هو اجزآؤها والمحتاج
الى الغير سيما الى الممكنات ممكن قطعا فهي محتاجة الى علة مستقلة في
ايجادها ولا يعقل ان يكون علتها غير جميع علل اجزآئها الممكنة
فنقول جميع تلك العلل اما نفس السلسلة او داخلة فيها او خارجة
عنها والكل محال اما الاول فظاهر واما الثاني فلانها ان كانت
كل واحد من اجزآء السلسلة فهو بط لان اشياء من اجزآئها
ليس جميع تلك العلل فكيف بكل جزء منها ولان من اجزآئها
ما ليس له دخل في تلك العلل وهو جزؤها الاخير الذي هو معلول
محض ولانه يلزم توارد العلل المستقلة على معلول واحد بالشخص
وهو مجموع السلسلة وهو ظاهر وكذا كل واحد من اجزآئها
الممكنة لان الموجد المستقل للمركب لا بد ان يكون موجدا

مستقلا لكل جزء من اجزائه الممكنة ولانه يلزم ان يكون كل من الاجزاء الممكنة علة لنفسه ولعلة الممكنة او لعلة الممكنات وان كانت بعضا معينا من الاجزاء فهو ايضا بط لما ذكرنا من ان شيئا منها ليس جميع تلك العلل ومن التوارد ولانه ان كان من الاجزاء الممكنة فعلته اولى منه بان يكون علة السلسلة ويلزم ان يكون علة لنفسه وفي غير الممكن الاول لعلته ايضا وان كان الواجب يلزم ان يصدر من الواحد الحقيقي اشياء كثيرة هي السلسلة وكل واحد من اجزائها واما الثالث فلظهور الخلف اذ لا يتصور ان يكون جملة من اجزاء الشيء خارجة عنه كما اشرنا اليه ولانه ان كان واجبا يتعدد الواجب وايضا لابد ان يكون موجد الجزء منها فان كان جزءها الاول لزم امكان الواجب وان كان جزءا آخر فاما ان يكون لذلك الجزء علة في السلسلة فيلزم توارد العلتين على معلول واحد واما ان لا يكون له علة فيها فيلزم الخلف من وجه ان المفروض ان لكل جزء من الاجزاء الممكنة علة في السلسلة ومن جهة انتهاء السلسلة يكون اليه لا الى الواجب الاول وان كان ذلك الخارج ممكنا فلما ذكرنا من لزوم امكان الواجب والخلف فالالزام وارد عليهم اذ هم قايلون بترتب العلل المنتهية الى الواجب ويجوز ايراد النقض الاجمالي على استدلالهم هذا بوجه آخر الزامي ايضا وهو ان يقال لو تم ما ذكرتم في الاستدلال لجميع مقدماته لزم ان لا يصدر من الواجب تعالى موجود اصلا فلا يوجد شيء من الاشياء وهذا بط قطعا او يصدر عنه اثنان وهذا بط بزعمكم اما الملازمة فلانه لو صدر عنه واحد لحصل مجموع هو الواجب ومعلوله وهذا المجموع ممكن موجود لما ذكر فهو محتاج الى موجد مستقل فهو اما نفس

المجموع او داخل فيه او خارج عنه والقسم الاول بط وهو ظاهر وكذا الثالث لان هذا الموجد الخارج ان كان واجبا لزم تعدد الواجب وايضا لابد ان يكون موجد الجزء من المجموع لما ذكر فان كان جزءه الواجب فاستحالته بينة وان كان الجزء الآخر لزم توارد العلتين عليه وان كان ممكنا فللوجه الاخير من الوجهين المذكورين على تقدير كونه واجبا وعلى كل تقدير ننقل الكلام الى مجموع المجموع الاول وعلته الخارجة حتى يتسلسل العلل واما الثاني فان كان ذلك الموجد الجزء الصادر فعلته اولى بذلك ويلزم ايضا ان يكون علة لنفسه لما مر وان كان الواجب لزم صدور اثنين منه اعني الصادر المفروض اولا والمجموع فنفي ما عدا الاخير من المحتملات لزم امتناع صدور شيء من تقدير صدق بعض مقدمات الدليل وفي الاخير لزم صدور الاثنين منه فعلم ان صدق جميع المقدمات يستلزم احد الامرين وهو المط فان قيل الالزام غير وارد عليهم لانه لا يلزم هنا صدور الاثنين من الواجب بجهة واحدة كما نحيلونه اذ يجوز ان يصدر عنه بحسب ذاته شيء وباعتبار صدور هذا الشيء عنه يصدر المجموع قلنا اعتبار الشيء معه عين اعتبار المجموع فلا يتحقق هنا امران احدهما ان يكون واسطة في نفس الامر لصدور الآخر والايتاني في كل صورة يصدر عن واحد حقيقي اثنان واكثر اظهر من هذا فلا يبقى لادعائهم هذا فايدة فيعود الالزام عليهم بكلامهم وليس المط هنا الا هذا فان قيل الممكن والمحتاج الى العلة في نفس الامر هنا شيء واحد ليس الا وهو ذلك الصادر عن الواجب وليس بعد صدوره عن علته شيء آخر محتاج الى علة غير علته واحتياج غير احتياجه وما يقال ان المجموع ممكن آخر فله احتياج الى علة مجرد

اعتبار لا يلزم منه فساد في نفس الامر وانما يلزم لو كانا ممكنين مستقلين
بحيث يكون احتياجاهما متغايرين بالذات وليس كذلك قلنا هذا
لا يتعدد لكنه عليكم لا لكم اذ يتوجه ح على مستندكم لا لكم ان تقول بعد صدور
كل جزء عن علة لا يبقى في نفس الامر شيء آخر له احتياج الى علة بحيث
لو فرض عدم صدوره عنه صدق انه لم يصدر المجموع عن علة فيلزم
نحن ان ما ذكرتم في دفع النقض حق فالزموا انتم ايضا ان استدلالكم
عن اصله ساقط **المبحث الخامس** توحيد الاله جل وعلا
اي نفي الكثرة عنه والكثرة في الاشياء تتحقق اما بحسب الجزئيات
كما يقال في الانسان كثرة اي له افراد متعددة او بحسب الاجزاء
الذهنية بان يكون ماهية الشيء مركبة من جنس وفصل او بحسب الاجزاء
الخارجية بان يكون ذاته مركبة في الخارج من اجزاء اما متمايزة
في الوضع كتركب الانسان من الراس واليد والرجل وساير الاعضاء
وتركب المركبات من العناصر واما غير متمايزة فيه كتركب الاجسام
من الهيولى والصورة على زعم الفلاسفة او بحسب المعروض والعارض
وهذا على وجهين اما ان يكون ماهية ووجود عارض لها تكون به
موجودة كما في جميع الممكنات الموجودة عند الجمهور واما ان يكون
موجود عرض له موجود آخر كساير الموصوفات وصفاتها الوجودية
فهذه اقسام خمسة للكثرة ينفي الفلاسفة جميعها عن الله تعالى واما
المليون فيثبتون البعض على اختلاف فيما بينهم كما ستقع الاشارة
اليه في اثناء المباحث ان شاء الله تعالى ولنورد تفصيل الكلام في
نفي الكثرة بحسب الجزئيات في هذا المبحث وفي نفي الكثرة بالاعتبارات
الاربعة الاخر في اربعة مباحث اخرى وينبغي ان يحرر اولا
الدعوى فان ههنا مقامات وللناس فيها مقالات اذ لا قائل بالقدم

ووجوب الوجود والايجاد وتدبير العالم واستحقاق العبادة وهي جواز
تعدد الموصوف بكل منها خلاف اما القدم اي الوجود الغير المسبوق
بالعدم فقد اثبت التعدد فيه جميع الطوايف سوى المعتزلة فانهم
وان اثبتوا له تعالى صفات اربعا ازلية هي الموجودية والحيية
والعالمية والقادرية لكنهم لا يقولون بوجودها بل بثبوتها فقط
ويسمون امثالها احوالا ويزعمون ان الثبوت اعم من الوجود
وتفصيل مذاهبهم في هذا موكول الى كتب الكلام فهم المشاهون في
توحيد الله تعالى في صفة القدم ولهذا سموا انفسهم باهل التوحيد
ثم اهل الحق وان قالوا بصفات موجودة قديمة لله تعالى لكنهم احالوا
تعدد ذوات قديمة واما الفلاسفة فقد بالغوا في تجويز تعدد القدماء
فاثبتوا عقولا ونفوسا بل اجساما كثيرة وغير ذلك قديمة وقد مرت
اشارة الى تفاصيل مذاهبهم في ذلك ومن المجوس طايفة يسمون
الحرنانيين يقولون بالقدماء الخمسة وهي الباري والنفس والزمان
والهيولى والخلاء ووافقهم على ذلك الطبيب الرازي واما الايجاد
وتدبير العالم فاهل السنة هم القايلون بوحدانية الله تعالى فيهما
ولا يشركون به شيا في ذلك بخلاف ساير الطوايف فان المعتزلة
يجعلون جميع الحيوانات موجدين خالقين لافعالهم الاختيارية
وان كانت على خلاف ارادة الله تعالى عن ذلك لكنهم لا يجوزون
خلق جسم بل ذات من غيره تعالى بخلاف الفلاسفة فانهم لا يجوزون
خلق جسم اصلا منه تعالى ولا خلق شيء الا مجردا واحدا كما عرفته فيما سبق
واما استحقاق العبادة فتوحده تعالى به متفق عليه بين القايلين
باستحقاق العبادة سوى ان الثنوية قايلون بوجود الهين
للعالم احدهما النور وهو خالق الخير والآخر الظلمة وهو خالق الشر

ويسمى بعضهم الاول يزدان والثاني اهرمن فلعلهم يرون استحقاق
العبادة لهما واما الوثنية اي عبدة الاوثان وهي الاصنام فهم
وان سموا عبدة لها بناء على تسميتهم اياها الهة وغاية تعظيمهم لها لكنهم
لا يعتقدون فيها استحقاق العبادة وصفات الالوهية بل يزعمون
انها شافعة نافعة لهم عند الاله الحقيقي فلهذا يعظمونها ويتذللون عندها
وكذا وجوب الوجود وتوحده تعالى به متفق عليه بين مثبتي الاله سوى
الثنوية والمط بالبحث هنا ما ذكر في اثبات هذا فنقول لهم على ذلك ادلة
احدها انه لو وجد واجبان لكان وجوب الوجود مشتركا بينهما وهو
ظاهر ولا بد من امتياز احدهما عن الآخر اذ لا يتصور اثنينية وتعدد
بدون امتياز وما به الاشتراك غير ما به الامتياز ضرورة فاجتمع في
كل منهما شيئان فيكون مركبا فيكون ممكنا لما سياتي فلا يكون واحد
منهما واجبا والمفروض ان كلا منهما واجب هذا خلف وفي الاعتراض
عليه ان ما سياتي من ان كل مركب ممكن مبني على امتناع تعدد
الواجب كما ستقف عليه فجعله مقدمة لدليل هذا الامتناع يؤدي
الى الدور مع ان هذا الدليل انما يتم ان لو كان وجوب الوجود ذاتيا
لهما وهو مم لم لا يجوز ان يكون عارضا لهما والاشتراك في العارض
لا يوجب التركب في المعروض لجواز ان يكون ممتازا عن مشاركه
في ذلك العارض بذاته فان قيل لا يجوز ان يكون الوجوب الذاتي
عارضا للواجب لان العارض محتاج البتة الى معروضه فيكون
ممكنا محتاجا الى علة فعلته اما الذات او جزؤها او خارجة عنها
والثالث محال والا احتاج الواجب في وجوبه بل في وجوده الى
علة خارجة عن ذاته فلا يكون واجبا وجوبا ذاتيا وكذا الثاني لانه
يلزم التركب وامكان الواجب وكذا الاول للزوم الدور لان المعلول

ما لم يجب عن علته لا يتحقق وما لم توجد علته لا يجب هو عنها وما لم يجب
بنفسها او بغيرها لا توجد كما حقق جميع ذلك في موضعها فتوقف تحقق وجوب
الواجب على وجوب هذا الوجوب المتوقف على وجود الواجب المتوقف
على وجوبه وهذا توقف لوجوب الواجب على نفسه بثلث مراتب
قلنا هذا انما يكون لو كان الوجوب امرا وجوديا متحققا في الخارج وهو
مم اذ لا معنى للوجوب الذاتي الا كون الشيء بحيث لا يحتاج في
وجوده الى شيء اصلا فعدم الاحتياج نفي صرف وكونه بهذه الحيثية
اعتبار محض وانتم ايضا مصرحون متفقون على ان الوجوب والامكان
والامتناع امورا اعتبارية لا تحقق لها الا في العقل فليس للوجوب
تحقق في الخارج حتى يتوقف على وجوبه المتوقف على ما ذكر ولو سلم
فما ذكرتم معارض بان الوجوب لو لم يكن عارضا للواجب لكان
اما عين ذاته او جزءا منها اذ لا يتوهم ان يكون امرا مباينا له بالكلية
والقسمان باطلان اما الاول فلوجهين احدهما ان وجوب الوجود
يحمل على الله تعالى بالاشتقاق حملا صحيحا مفيدا ولو كان عينه
لم يصح هذا الحمل بمنزلة ان يقال هذه الذات ذو هذه الذات والمسار
فيهما واحد وثانيهما انا نعقل وجوب الوجود ولا نعقل خصوصية
ذات الواجب فلا يكون عينها واما الثاني فللزوم التركب في
الواجب وهو محال كما تعترفون به وثانيهما ان واجب الوجود له
تعين البتة لانه موجود وكل موجود له تعين وتميز عن ما عداه
بالضرورة فسبب تعينه المخصوص اما وجوب وجوده او غيره والثاني
مح لانه يلزم منه احتياج الواجب في تعينه الى غيره لان وجوب
الوجود غير حقيقته لما ذكر فكل ما هو غير وجوب الوجود فهو غير
الواجب فيكون ممكنا لا واجبا هذا خلف وايضا فحينئذ لا يخلو

اما ان يكون التعين المخصوص سببا لوجوب الوجود او لا يكون احدهما سببا للآخر
اصلا وكلاهما مح اما الاول فلانه يلزم منه الدور لانه حينئذ يكون وجوب
الوجود متاخرا عن التعين لوجوب تاخر المسبب عن سببه لكن الوجوب
يلزم ان يكون متقدما على كل شيء لانه عين الواجب الذي هو المبداء
الاول على الاطلاق واما الثاني فلانه لا يخلوا اما ان يكون الوجوب
والتعين المخصوص معلولي علة واحدة ليحصل بسببها بينهما تلازم اولا
وعلى الاول يلزم احتياج الواجب في وجوبه وتعينه الى الغير واستحالته
بينة وعلى الثاني يلزم جواز الانفكاك منهما فيوجد الوجوب الذي هو
عين الواجب بدون تعينه المخصوص وهو محال ويوجد التعين المخصوص
بلا وجوب فلا يكون الواجب واجبا فان قيل اللزوم جواز الانفكاك
بينهما على التقدير الثاني مم اذ يجوز ان يحصل بينهما لزوم بسبب غير كونهما معلولي
علة واحدة قلنا قد تقرر في موضعه ان اللزوم بين الشيئين لا يتحقق
الا اذا كان احدهما علة للآخر او كانا معا معلولي علة واحدة
واذا بطل الشق الثاني بجميع محتملاته تعين الاول وهو ان سبب التعين المخصوص
هو وجوب الوجود فانما وجد وجوب الوجود وجد التعين المخصوص
لامتناع تخلف المسبب عن سببه التام فامتنع تعدد الواجب وهو
المط. والاعتراض ان هذا الوجه ايضا مبني على كون الوجوب نفس
الواجب وقد عرفت فساده في الوجه الاول فلا حاجة الى اعادته
وايضا وجوب الوجود له مفهوم كلي وما صدق عليه والذي هو يتوهم
كونه عين حقيقة الواجب لا شك انه ليس ذلك المفهوم الكلي بل ما صدق
عليه من فرده المتحقق في الواجب فيكون الشق الاول كون هذا الفرد
من الوجوب سببا للتعين المخصوص وعلى هذا فنقول فانما وجد وجوب
الوجود وجد هذا التعين ان اراد به انه انما وجد وجوب الوجود

وجد التعين فاللزوم مم اذ سبب هذا التعين هو الوجوب المخصوص لا مطلق الوجوب
وان اراد به انه انما وجد هذا الوجوب المخصوص وجد هذا التعين فهو مسلم
لكنه لا يلزم منه امتناع تعدد الواجب الذي هو المط اذ ربما يقال ان لوجوب
الوجود افرادا مختلفة بالحقايق سواء كان قول مطلق الوجوب عليها
قولا ذاتيا او عرضيا ويقتضي حقيقة فرد منها ان يكون سببا لهذا
التعين وحقيقة فرد آخر منها ان يكون سببا لتعين آخر فيجوز تعدد
الواجب بهذا الوجه ولم يلزم من مقدمات الدليل امتناع هذا
وليس ايضا ضروريا وتمسك بعضهم في دفع هذا بما ذكره ابو علي في
الشفاء من ان واجب الوجود ليس الا مجرد الوجود ولا اختلاف
في مجرد الوجود نعم الوجود المقارن للماهيات يختلف بحسب اضافته
اليها واما محض الوجود فهو في نفسه لا اختلاف فيه حقيقة وسيجيء الكلام
في كون الواجب محض الوجود في مبحث آخر ان شاء الله تعالى لا ان
شاء الوجود المحض ولئن تم ما ذكره ابو علي فهو حجة قاطعة مستقلة
على امتناع تعدد الواجب ولا حاجة معه في هذا المط الى شيء آخر
اصلا ثم ان هذا الوجه في غاية السخافة لان الوجوب اذا كان
عين الواجب فالترديد في ان سببه اما كذا واما كذا مستبعد جدا وثانيهما
وهو مما نقل عنهم الامام حجة الاسلام رحمه الله عليه انه لو وجد واجبان
لكان وجوب الوجود مقولا على كل واحد منهما فاذا اعتبر احدهما
لا يخلوا اما ان يكون وجوب وجوده لذاته فلا يتصور ان يكون لغيره
فيكون الواجب واحدا لا اثنين واما ان يكون وجوب وجوده
من غيره فيكون ذات واجب الوجود معلولا لانه لا معنى لكون
الشيء معلولا الا ان وجوده ووجوب وجوده من غيره فلا يكون
واجبا ولا يكون وجوبه ذاتيا هذا خلف واعترض عليه بان ما ذكرتم

من ان وجوب وجوده لذاته او لغيره تقسيم خطاء فان هذا التقسيم انما
يصح اذا كان وجوب الوجود مما يكون له علة وليس كذلك اذ وجوب
الوجود عبارة عن انتفاء الحاجة الى العلة وهذا لا يقتضي علة حتى
يقال ان علته اما كذا واما كذا والا فيجري مثل هذا في جميع الصفات
السلبية بان يقال مثلا ان الواجب تعالى ليس بجسم فكونه ليس بجسم
اما ان يكون لذاته فلا يتصور ان يكون غيره لا جسما واما ان يكون لغيره
فيحتاج الواجب في صفته الى غيره وهو محال وان عنيتم بوجوب الوجود
وصفا ثابتا لواجب الوجود فهو غير مفهوم في نفسه فعليكم بيانه حتى
نتكلم عليه ونحن نقول على تقدير تسليم صحة التقسيم نختار ان وجوب
وجوده لذاته قوله فلا يكون لغيره قلنا ممنوع فان وجوب الوجود كما اعترف به
المستدل مفهوم كلي فيجوز ان يكون له فردان واكثر يكون بعضها
معلولا لشيء وآخر لآخر نعم معلول هذا الخصوصة لا يجوز ان يكون
معلولا لآخر فهذه الادلة ليس شيء منها تام الدلالة على المط وانا ما ظفرنا
بشيء من قبلهم في هذا المطلب الجليل الذي هو من اعظم المسايل الالهية
شانا ما يستحق ان يسمى برهانا ويفيد للناظر بيانا بل اذا نظر
الى اصولهم لا نظرا امتناع ان يكون شيئان واكثر كل منها مستغن
على الاطلاق عن غيره متميز عما سواه بذاته لا يكون له شركة مع
شيء في وصف ثبوتي بل في الاعتبارات الصرفة والسلوب
المحضة وانما يتبين التوحيد على طريقة اهل الحق بالبراهين العقلية
والبينات النقلية القطعية ولولا خوف الاطالة والخروج عما
شرطنا عليه في هذا الكتاب من قصر الكلام على المناظرة مع الفلاسفة
فيما اوردوا من الاستدلالات على المطالب الاعتقادية لاوردنا
بعض تلك البراهين ليتضح لطالب الحق التفاوت بين الطريقين وليحصل التفاضل
بين الفريقين زيادة الاتضاح لكنا عولنا في هذا على ما فصلت في
الكتب الاسلامية والله ولي الهداية **المبحث السادس** في اتصاف
الله تعالى بالصفات لا خفاء ولا خلاف في انه تعالى متصف بالصفات
السلبية مثل انه ليس بجسم ولا جسماني ولا في زمان ولا في مكان ولا في جهة
ولا في محل وبالصفات الاضافية مثل الاول والآخر والخالق
والرازق والقابض والباسط وغير ذلك وانما الخلاف في اتصافه
بالصفات الثبوتية الذاتية كالعلم والقدرة والارادة وغيرها
فذهب اهل الحق الى جواز بل الى وقوعه على اختلاف بينهم في كمية
تلك الصفات ونفاها الفلاسفة واهل البدع والاهواء من الملتين
سوى ان للفلاسفة كلمات عجيبة في علمه تعالى نذكرها من بعد ان شاء
الله تعالى ولا اشتغال لنا هنا باقوال اهل البدع فاما الفلاسفة
فيطلقون عليه تعالى اسماء الصفات فيقولون هو موجود حي
قديم باق قادر مريد الى غير ذلك لكنهم لا يريدون بها ما يفهم منها
لغة وعرفا بل يأولونها بانه موجود بوجود هو عين ذاته ومعنى
كونه قديما وباقيا ان وجوده ليس مسبوقا بعدم ولا ملحوقا به فهما
راجعان الى الصفات السلبية وكذا البواقي فان المراد بها لوازمها
السلبية مثلا معنى كونه حيا انه ليس مثل الجمادات في عدم العلم
بالاشياء ومعنى كونه قديرا ومريدا انه ليس بعاجز ولا مكره وقد
ذكرنا ما نقل البعض عنهم انهم يقولون هو مريد بمعنى ان شاء فعل
وان لم يشاء لم يفعل لكن مقدم الشرطية الاولى دايم الوقوع ومقدم
الثانية دايم الانتفاء وبينا ان هذا المنقول لا يوافق مذهبهم
المشهور وربما نقل في وجه تاويل كلامهم ان مرادهم انه يترتب
على مجرد ذاته تعالى الآثار التي تترتب فينا على الصفات وبالجملة

مطلب الحكماء قالوا بانه تع مريد ١٢

فلهم على نفي الصفات عنه تعالى دليلان مسلمان ان الذات لعدم الجواز وبالواسطة
لعدم الوقوع احدهما انه لو ثبت له تعالى صفة حقيقية لكانت ممكنة
قطعا اذ لا شبهة في احتياج الصفة الى موصوفها الذي هو غيرها وكل
ما هو محتاج الى غيره فهو ممكن فلا بد لها من فاعل وفاعلها لا يجوز ان يكون
غيره تعالى والا لاحتاج في اتصافه بصفته الى غيره وهو محال فيكون
فاعلها ذاته تعالى فيلزم ذاته الواحدة من جميع الوجوه فاعلة وقابلة
لهذه الصفة ولا يجوز ان يكون الشيء الواحد فاعلا وقابلا بالنسبة
الى شيء واحد لوجهين الاول انه يصدر عنه حينئذ الفعل والقبول معا
فيصدر عن الواحد الحقيقي اثران وقد مر انه ممتنع والاعتراض عليه
بما لا مزيد عليه من وجوه الفساد فيما ذكروه من الدليل على هذا
مع ان مبناه شيء آخر وهو انه لو تم ما ذكر لزم امتناع كون الواحد
قابلا لشيء وفاعلا لآخر ولم يقل به احد الثاني ان اجتماع فاعلية
شيء وقابليته في واحد يستلزم اجتماع المتنافيين وهما وجوب
حصول ذلك الشيء لذلك الواحد وعدم وجوب حصوله له وذلك
لان نسبة الفاعلية يقتضي وجوب حصول المفعول ونسبة القابلية
يقتضي امكان حصول المقبول بالامكان الخاص ووجوب الحصول
المعين وامكانه الخاص متنافيان وتنافي اللوازم ملزوم تنافي
الملزومات فثبت امتناع اجتماع نسبتي الفاعلية والقابلية بين
شيئين فثبت امتناع ملزومه وهو ثبوت صفة حقيقية لله تعالى زائدة
وهو المطلوب والاعتراض عليه من وجوه الاول ان المحوج الى المؤثر
عندنا هو الحدوث لا الامكان والنزاع انما هو في صفات قديمة
فليس لها فاعل فلا يلزم ما ذكرتم الثاني ان قولكم ان نسبة الفاعلية
تقتضي وجوب حصول المفعول ان اردتم به ان نسبة الفاعلية بالفعل

لا يجوز ان يكون الشيء الواحد قابلا وفاعلا

كما هو عند استجماع الشرائط وارتفاع الموانع يقتضي ذلك فهو مسلم لكن نسبة
القابلية ايضا كذلك فانه اذا اجتمع جميع شرائط القبول وارتفع
موانعه وصار القبول بالفعل وجب حصول المقبول قطعا وان اردتم به
ان نسبة الفاعلية بالقوة كما هو عند وجود الفاعل مع انتفاء
بعض الشرائط يقتضي ذلك بخلاف نسبة القابلية بالقوة فهو ممنوع
فلا فرق بين النسبتين في اقتضاء الوجوب وعدمه فلا تنافي بينهما
اصلا وقد اجيب عن هذا بان الفاعل وحده قد يكون في بعض الصور
مستقلا موجبا للمفعول ولا يتصور ذلك في القابل اذ لا بد من الفاعل
فالفعل وحده موجب في الجملة والقبول وحده ليس بموجب اصلا فلو
اجتمعا في شيء واحد من جهة واحدة لزم الوجوب وامتناعه
من تلك الجهة وفيه نظر لانه ان اراد ان المفعول اذا كان مما يجب
ان يكون له محل قابل له كما هو محل النزاع ففاعله قد يكون وحده في
بعض الصور مستقلا موجبا له فهو ممنوع اذ لا بد من القابل وان اراد ان
المفعول اذا لم يكن كذلك ففاعله يجوز ان يكون مستقلا بايجابه
فهو مسلم لكن لا يلزم من هذا تناف في محل النزاع اذ لا استقلال
لشيء من الفاعلية والقابلية بالايجاب بالنسبة الى المفعول المقبول
ومن شرط التنافي ان يكون حصول المتنافيين بالنسبة الى شيء واحد
الثالث انا لا نسلم ان نسبة القبول يقتضي الامكان الخاص المنافي
للوجوب بل الامكان العام المحتمل للوجوب فان كثيرا من المقبولات
مما يجب لقابلها ولا يجوز انفكاكها عنه كصورة كل فلك لهيولاه
وشكل كل فلك له عندكم وكحرارة النار ورطوبة الماء لهما فلا يلزم
تناف وقد اجيب عنه بان الامكان العام محتمل للامكان الخاص
ولذلك يمكن عدم المقبول من حيث انه مقبول مع وجود قابله وح

يتم الدليل وفيه نظر لانه هذا لو تم لزم ان يمتنع اجتماع شيء مع ما ينافي
فيما منه كان يقال لا يجوز ان يجتمع كون الشيء ابيض مع كونه ماشيا
لان كونه ماشيا يحتمل ان يكون اسود والحاصل انك ان اردت
بكون الامكان العام محتملا للامكان الخاص احتماله له في محل النزاع
فهو مم وان اردت احتماله له في الجملة فلا يلزم منه تنافيهما وقد اعترض
على الدليل بانه لا يمتنع ان يكون للشيء البسيط الى شيء آخر نسبتان
مختلفتان بالوجوب والامكان من جهتين مختلفتين فيجب له ذلك
الشيء الآخر من جهة ولا يجب له من جهة اخرى وهو مدفوع بانه
لا يعقل ان يكون شيء واجبا لشيء في نفس الامر وغير واجب له
فيها سواء كانا من جهتين او من جهة واحدة نعم يجوز ان يقتضي
جهة شيء وجوب شيء آخر له ولا يقتضي جهته الاخرى وجوبه له
فاما ان يقتضي احدى جهتيه وجوبه له والاخرى عدم وجوبه له فهو
ممتنع قطعا والفرق بين عدم الاقتضاء واقتضاء العدم بين
وعلى هذا فيمكن ايراد نقض اجمالي على الدليل بانه لو تم لزم امتناع
ان يكون شيء فاعلا لمقبول شيء آخر اذ فاعلية الاول له يقتضي
وجوبه للثاني وقابلية الثاني له يقتضي امكانه الخاص له فيلزم
ان يكون واجبا له وغير واجب له وثانيهما انه لا يجوز ان يكون
له صفة لا تكون صفة كمال بلا خفاء ولا خلاف فلو كانت له
صفة زائدة لكانت صفة كمال فيكون ذاته تعالى بدونها ناقصة
مستكملة بغيرها الذي هو الصفة الزائدة وهذا محال والاعتراض
عليه ان المحال ان يحتاج في كمالاته الى غيره مستفيدا لها عنه
واما اذا كانت ذاته كافية في تلك الكمالات مستلزمة لها
بحيث لا يتصور انفكاكها عنها فلا نسلم استحالته بل هذا عين مدعانا

وهو غاية الكمال اذ معنى كمال الشيء ان يحصل له ما يلائمه وينبغي له ويترتب عليه
مصلحته وحكمته وغايته ان يكون ذاته كافية فيه غير محتاجة في حصوله لها
الى غيرها ولا ممكنة الانفكاك عنها وقولكم لو كان كذا لكانت الذات
بدونها ناقصة لا يفيد شيئا لان كون ذاته تعالى بدون تلك الصفات
محال فلا ضير في ان يستلزم محالا ولو كان المراد انها مع قطع النظر
عن تلك الصفات واعتبارها مجردة عنها يكون ناقصة فهذا لا حاصل له
اذ بقطعك النظر عن الصفات واعتبارك تجردها عنها لا يلزم تجردها
عنها في نفس الامر وما لم يكن مجردة عنها في نفس الامر لا يلزم نقصان فيها
وهو بمنزلة ان يقال لو لم يكن لها الكمال لكانت ناقصة ولا حاصل
لهذا وقد يذكر لبيان امتناع ان يكون له تعالى صفة زائدة وجهان
احدهما انه لو كانت له صفة زائدة لزم التكثر اي الذات والصفة
في الواجب بالذات وهو ممتنع لوجوب ان يكون الواجب واحدا من
جميع الوجوه وثانيهما وهو الزامي انه لو كانت له صفة زائدة فلا شك
انه لا يجوز ان يكون ذاته او صفته محتاجة الى ما هو منفصل عنه فحينئذ
لا يخلو اما ان يستغني كل من الذات والصفة عن الاخرى فيلزم تعدد
الواجب بالذات وقد بينا امتناعه واما ان يفتقر كل منهما الى الاخرى
فلا يكون الواجب واجبا واستحالته غنية عن البيان او يكون احدهما
محتاجة الى الاخرى دون العكس فيكون احديهما ممكنة وانتم قائلين
اذ من كلامكم ان الواجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته والوجهان
في غاية السقوط اما الاول فلظهور المنع على مقدماته اذ امتناع
هذا التكثر ووجوب كون الواجب واحدا بالنسبة الى هذا التكثر
ممنوعان واما الثاني فلما عرفت من ان دلائلهم على امتناع تعدد
الواجب ما تمت فلم يثبت بالنظر اليها امتناع تعدد الواجب حتى يتم

بناء هذا الغلط عليه وايضا نحن نسلم ان الصفة مفتقرة الى الذات وانها
ليست بواجبة بذاتها بل ممكنة وما وقع في كلام البعض من ان الواجب الوجود
لذاته هو الله تعالى وصفاته فليس المراد منه ان صفاته تعالى واجبة
لذاتها بل انها واجبة لذاته يعني غير مفتقرة الى غير ذاته لا ان ذاته
فاعلة لها حتى يلزم ان يكون تعالى موجبا بالذات بالنسبة الى صفاته
دون ساير الموجودات ويلزم التخصيص في العلل العقلية فيرد انه بعيد
جدا بل غير صحيح اصلا وانما فسرنا كلامه بهذا لما مر غير مرة ان علة
الافتقار الى المؤثر عندهم الحدوث لا الامكان وصفاته تعالى ليست
بحادثة فلا يكون لها فاعل ويشعر بهذا عبارته ايضا حيث لا يجوز ان يفهم
منها ان ذاته تعالى فاعلة لذاته بل انها غير مفتقرة الى غيرها والعبارة
غير فارقة بين الذات والصفات في نسبة وجوبهما الى الذات
بحرف اللام فتامل واعلم ان ابا علي قرر في كتاب الاشارات ان
الواجب الاول يعقل كل شيء وان الصور العقلية لا تتحد بالعاقل
ولا بعضها ببعض وانكر بالغا على من توهم ذلك الاتحاد وحكم بانها صور
متباينة متقررة في ذات العاقل فلزمه ان لا يكون الاول الواجب
واحدا من كل الوجوه بل يكون مشتملا على كثرة فالتزمه نصا صريحا
وقال لا محذور في ذلك لان الدليل انما دل على تنزه ذات الله تعالى
عن الكثرة والكثرة الحاصلة بسبب عقله للاشياء كثرة في لوازم ذاته
ومعلولاتها وهي مترتبة على الذات ترتب المعلول على علته وكثرة
المعلولات واللوازم لا تنافي وحدة علتها الملزومة لها سواء كانت
متقررة في ذات العلة او مباينة لها لانها متاخرة عن حقيقة ذاتها
لا مقومة لها فالاول الواجب تعرض له كثرة لوازم اضافية وغير اضافية
وكثرة سلوب وبسبب ذلك كثرة اسماء لكن لا تاثير لذلك في تكثر ذاته

تعالى ولا تنافي في وحدته هذا محصل كلامه ولا يخفى عليك ان هذا هدم منه
لكثير من اصولهم وقواعدهم المقررة عندهم المشهورة فيما بينهم مثل ان الواحد
لا يصدر عنه الا الواحد وان الواحد لا يكون فاعلا وقابلا لشيء واحد
وذلك لانه اعترف بان الصور العقلية التي هي متكثرة حاصلة لذات
الاول متقررة فيها وحكم بانها معلولاتها فذاته فاعلة لاشياء كثيرة
وقابلة ايضا لها وهذان اصلان كبيران من امهات اصولهم التي
يبنون عليها كثيرا من احكامهم ومثل انه تعالى غير متصف ولا جايز الاتصاف
بصفات غير اضافية ولا سلبية فانه صرح باتصافه بالعلم الذي
هو صفة حقيقية على ما اختاره هنا ولزم منه تجويزه لاتصافه تعالى
بغير العلم من الصفات الحقيقية ان سلم ان ليس في كلامه دلالة على اتصافه
بها ومثل ان معلوله الاول مباين له وهو عقل قايم بنفسه كما هو المشهور
منهم وذلك لانه فهم من كلامه ان اول معلولاته الصور العقلية القايمة
الى غير ذلك مما هو مشهور من مذهبهم وانما التزم هذا لانه راى استحالة
ما ارتكبه من تقدمه من الفلاسفة مثل ما قاله قدماؤهم من نفي العلم
مطلقا عنه تعالى وما اشنع وابعد من يدعي مخلوق لنفسه الاحاطة
علما بكلايل الملك ودقايقه واسرار الملكوت وحقايقه بفكره ورايه ١
على ما هو شان الفلاسفة ويسلب العلم بشيء من الاشياء عن خالقه
العليم الحكيم الذي لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض
ويجعله انزل مرتبة من الحيوانات العجم التي تعلم كثيرا من الاشياء
بل بمنزلة جماد لا شعور له بشيء تعالى الله عما يقول الجاهلون علوا كبيرا
ومثل ما قاله افلاطون من قيام الصور العقلية بذاتها لا بذات
العاقل واستحالة هذا واضحة في اوايل العقول ومثل ما قاله المشاؤون
من اتحاد العاقل بالمعقول والصور العقلية واستحالة هذا ايضا بينة

وقد اعتنى ابو علي في الاشارات وغيره بالرد عليهم وما قال في كتابه المسمى بكتاب
المبدا والمعاد من ان النفس اذا عقلت شيا اتحدت بالمعقول فهو بناء
على انه وضع ذلك الكتاب لتقرير مذهب المشائين لا لبيان ما هو المختار
عنده كما ذكر في اول هذا الكتاب وللغفلة عن هذا يتوهم ان مختاره
في ذلك الكتاب يخالف ما اختاره في الاشارات وغيره وانما ارتكب
سولاء هذه الامور المستحيلة لئلا يلزمهم ما لزم ابا علي من الحق الذي انطقه
الله به مخالفا لقواعد مذهبهم والعجب من ابي علي مع ذكائه الذي في
اوهام اقوام انه لا يعدل به ذكاء كيف ياتي منه ان يشتغل باثبات
تلك القواعد بدلايل وحجج يسميها براهين قاطعة ثم بعد ذلك يحكم بالحجة ايضا
بما ينا قضها ويهدمها كل ذلك في كتاب واحد ومال هذا منه وما يقع
من غيره من المخالفات في آرائهم ومناقضة بعضهم بعضا ورد خلفهم
على سلفهم كثيرا مثل ما سمعت الآن الا دليل على تزلزلهم فيما يقولون وعدم
وثوق لهم بما يستدلون والا فان كان ما اورده السلف من الدلايل
قطعية فاما ان لم يفهمها الخلف الرادون عليهم فلذلك انكروها وخالفوها
فيكونوا اغبياء لا اذكياء او فهموها وعرفوا قطعيتها وحقية نتايجها
ولكن انكروها عنادا فيكونوا سفهاء لا حكماء وعلى كل تقدير لا يبقى وثوق
بكلام احد منهم اما الخلف فلاتهامهم بالجهل او العناد وكلام واحد منهما
لا يوثق به واما السلف فلان الناقلين لكلامهم الينا هم هؤلاء المتهمون
الغير الموثوق بنقلهم وليت شعري ما بال اقوام يرون و يسمون ما ذكرنا
ثم يعتقدون ان كل ما صدر عنهم عن اليقين والحق المبين خصوصا ابا علي
الذي يكذب نفسه هذا التكذيب الصريح الذي اريناك ولا ينفك
عن مثل ما وقع له واعظم منه كل من تصدى للاحاطة بالامور الالهية
بمجرد العقل والراي من غير استعانة باقوال الانبياء المبعوثين

للهداية عصمنا الله في سلوك طريق معرفته عن الغواية **المبحث**
السابع انه تعالى هل يجوز ان يكون له تركب من اجزاء عقلية او لا لا خفاء
في ان الموجودات الخارجية كل واحد منها متميز عن كل ما عداه ومباين له
وان بينها مشاركات بوجوه على مراتب متفاوتة في العموم والخصوص
فبعض وجوه المشاركة شاملة للكل كالوجود والوجوب ونحوهما وبعضها
لا قل واقل والى ما به المشاركة غير ما به التميز وان وجوه المشاركة
الغير الشاملة للكل فهي من قبيل ما به التميز من وجه ثم ان ما به تميز
الموجود عن جميع ما عداه ويسمى تعينا لا يمكن ان يكون خارجا عن
حقيقة الموجود والا كان هو في حد ذاته غير متميز عن غيره وهذا
غير معقول فهو اما نفس حقيقته من غير ان يكون له ماهية كلية ينضم اليها شي
آخر به يتميز فرد منها عما يشاركه فيها واما امر آخر داخل في حقيقة الموجود
وعارض لماهيته الكلية وهذا على قسمين احدهما ان يكون تلك الماهية
مقتضية مستلزمة لتعين فرد مخصوص ويجب ان يكون هذه الماهية
منحصرة في هذا الفرد والا لزم تخلف المعلول عن علته واللازم عن ملزومه
اذ لا يتصور ان يتحقق ما به تميز هذا الفرد عن كل ما عداه في فرد آخر وذلك
كما في العقول على رايهم فان كلا منها نوع منحصر في فرده وثانيهما ان لا يكون
تلك الماهية مستلزمة لتعين فرد مخصوص ويجوز تعدد افرادها وما به
المشاركة بين الكل فهو خارج عن ماهية افراده اذ ليس ولا يمكن ذاتي مشترك
بين الواجب والممكن والجوهر والعرض وهو العرض العام ان كان محمولا
ومبداه ان كان في غير محمول وكذا في الاقسام الاربعة الآتية واما
ما به المشاركة بين البعض فيجوز ان يكون ذاتيا لافراده اما تمام حقيقتها
او بعضها والاول هو النوع والثاني هو الجنس والفصل وان يكون عرضيا لها
وهو بالقياس الى ما يساويه خاصة كالماشي بالنسبة الى الحيوان وبالقياس

الى ما هو اخص منه عرض عام كهو بالنسبة الى الانسان والفرس وتفصيل
هذه الاقسام في المنطق فالجنس والفصل جزآن عقليان للماهية المركبة
في العقل كالانسان مثلا فانه ليس في الخارج شيء موجود هو الحيوان الذي
هو جنسه وآخر هو الناطق الذي هو فصله يكون مجموعهما الانسان والا
لامتنع حمل احدهما على الآخر اذ المتمايزان بالوجود الخارجي لا يمكن حمل
احدهما على الآخر ولو كان بينهما اتصال يمكن كيف ومعنى الحمل ان المتغايرين
مفهوما متحدان ذاتا ولو كان لكل واحد منهما وجود مستقل لما اتحدا
ذاتا وهو ظاهر بل في الوجود شيء واحد هو زيد مثلا فاذا تصوره العقل
منتزع منه ماهية كلية هي امر مبهم محتمل للانسان والفرس وغيرهما غير
مطابق بنفسه لشيء منها وهو جنسها الذي هو الحيوان وهي امر آخر يحصل
الاول ويعينه اي يجعله مطابقا لحقيقة زيد وهو فصلها الذي هو الناطق
فيحصل من اجتماعهما فيه حقيقة زيد وهي الانسان فهما جزآن عقليان للانسان
لا خارجيان وكذا التعين ايضا جزء عقلي للشخص عند المحققين فليس ان في
الخارج موجودا هو النوع مركبا او بسيطا وآخر هو التعين بل الموجود
في الخارج واحد هو الفرد فيفصله العقل عند ملاحظته اياه الى ماهية
كلية مشتركة بينه وبين ما يماثله والى امر مخصوص به يتميز عما عداه فزيد مثلا
هو الانسان وهو الحيوان وهو الناطق وهو ما به يتميز هو عما عداه
لا ان هناك موجودات متعددة متمايزة في الخارج والدليل على هذا
ما ذكرناه من انها لو كانت متمايزة الوجود في الخارج لامتنع حمل
بعضها على بعض وان النوع والجنس والفصل لو كانت باستقلالها
موجودات في الخارج لكان كل منها في آن واحد في امكنة متعددة
ومتصفا بصفات متنافية ومشتركا بين كثيرين ومن جلايا البديهيات
ان كل ما هو موجود في الخارج فهو في ذاته بحيث اذا لوحظ مع قطع

النظر عما عداه كان متعينا غير قابل للاشتراك فيه ومنهم من ذهب الى ان التعين
موجود في الخارج واستدل عليه بانه جزء لهذا المتعين الموجود في الخارج وجزء
الموجود في الخارج موجود في الخارج البتة وقد ظهر جوابه مما قررناه وهو
انه اراد بقوله انه جزء لهذا المتعين انه جزء له في الخارج فهو ممنوع وان اراد انه
جزء في العقل فهو مسلم ولا يفيد المطلوب اذا تقرر هذا فنقول قالوا ان
الواجب تعالى ليس له تركيب عقلي اي ليس بحيث ان امكن تصوره بكنهه كما هي
حصل منه في العقل جنس وفصل او ماهية كلية وما به امتيازه عن مشاركه
في تلك الماهية واورد الفلاسفة دليلين احدهما لنفي التركيب عنه
مطلقا اي سواء كان تركيبا خارجيا او عقليا وثانيهما لنفي التركيب
العقلي خاصة الاول قالوا لو تركب واجب الوجود من اجزاء لكان
مسبوقا بها مفتقرا اليها لتأخر كل مركب عن كل جزء من اجزائه وافتقاره
اليها وكل مسبوق بشيء مفتقر اليه ممكن ولا شيء من الممكن بواجب الوجود
فلو تركب واجب الوجود من اجزاء لم يكن واجب الوجود واللازم باطل
فكذا الملزوم وهو المطلوب والاعتراض عليه ان المعلوم المسلم ان واجب الوجود
لا يجوز ان يكون مفتقرا الى فاعل يفيده الوجود واما انه لا يجوز افتقاره
الى الجزء فهو غير بديهي فلا بد من برهان مبين به استحالة ان يكون له
اجزاء واجبة غير مفتقرة الى فاعل واذا لم يكن الاجزاء مفتقرة الى
الفاعل لم يكن المركب مفتقرا الى الفاعل بالضرورة فلا يكون التركيب
على الاطلاق مستلزما للامكان ومنافيا للوجوب فان قيل ان كان
شيء من اجزائه ممكنا يكون لا محالة مفتقرا الى فاعل فيكون المركب مفتقرا
الى ذلك الفاعل لان المفتقر الى المفتقر الى الشيء مفتقر الى ذلك الشيء
وان لم يكن شيء من اجزائه ممكنا لزم تعدد الواجب لذاته وقد مر استحالته
قلنا قد مر ايضا وجوه الاعتراض على ما ذكرتم من ادلة استحالة تعدد

الواجب فلا يتم ما كان مبتنى عليها وليس الى علة سواء كان له اجزاء اولا
واشهاء المركبات الى اجزاء بسيطة لا اجزاء لها والالزم التسلسل في الاجزاء
وهو محال ولم يذكروا دليلا يعول عليه على ان الواجب يستحيل تركبه ولو
قالوا نحن نصطلح على ان واجب الوجود ما لا يفتقر في وجوده الى غيره اصلا
فلا يكون المركب واجب الوجود لافتقاره الى جزئه الذى هو غيره
فلا مشاحة معهم لكنه لا يلزم منه ان لا يكون للمبدا الاول اعنى موجد
الاول للعالم اجزاء عقلية او خارجية كما هو المدعى ولو سلم امتناع
تركبه من الاجزاء الخارجية فلا نسلم امتناعه من الاجزاء العقلية فان
وجوبه انما هو بالنسبة الى وجوده الخارجى لا الى وجوده العقلى كيف
ومحل هذا الوجود هو العقل وهو ممكن ولا يعقل ان يكون المحل ممكنا والحال فيه
واجبا فان قيل لا يكون الاجزاء العقلية الا ماخوذة من الاجزاء الخارجية
فثبوت الاجزاء العقلية مستلزم لثبوت الاجزاء الخارجية وقد سلمتم
امتناعه قلنا هذا الحصر ممنوع فانا نجوز ان يكون للبسايط الخارجية ماهيات
مركبة في العقل والبديهة لا تابى عن ذلك ولا برهان عليه الثانى اى الدليل
الدال على نفى التركيب العقلى خاصة عن الواجب تعالى انه لا يشارك
شيئا من الاشياء في ماهية ذلك الشيء لان حقيقة كل شيء سواه يقتضى
الامكان وحقيقته تعالى يقتضى الوجوب والامكان والوجوب
متنافيان وتنافى اللوازم دليل تنافى الملزومات فاذن واجب الوجود لا يشارك
شيئا من الاشياء في امر ذاتى جنسا كان او نوعا فلا يحتاج الى مميز
عن المشاركات الجنسية وهو الفصل او النوعية وهو الذى سميناه
التعين اذ الاحتياج الى احد هذين انما يكون عند المشاركة على احد
الوجهين وهذا مبنى على ان الفصل لا يكون الا لتميز الماهية عن مشاركاتها
الجنسية وان تحقق الفصل لشيء مستلزم لتحقق الجنس له فاما اذا جوز ان يكون

ماهية مركبة من امرين متساويين ويكون كل منهما فصلا لها يميزها عما يشاركها في
الوجود فلا يلزم من عدم مشاركة الواجب لشيء من الاشياء في جنس
عدم احتياجه الى فصل حتى يلزم عدم التركيب العقلى لكنهم يوردون الدليل
على امتناع تركب الماهية من امرين متساويين فبنوا الكلام هنا على هذا
وقد تقرر وجه عدم المشاركة بان حقيقة الواجب هي الوجود الواجب
لا غير كما سياتى بيانه وليست حقيقة شيء مما سواه هي الوجود اذ كل
منها ممكن الوجود ولو كانت حقيقة شيء منها هي الوجود لكان واجب
الوجود لان ثبوت الشيء لنفسه واجب ويرد على هذا انه مبنى على ان
حقيقة الواجب هي الوجود فقط وسياتى الكلام عليه وعلى الوجهين
معا انهما على تقدير تمامهما لا يوجبان الا ان يكون حقيقته تعالى مباينة
لحقيقة كل سواه فاما ان ليس لحقيقته جزء مشترك بينها وبين غيرها فلا يلزم
من هذين التقريرين الا ان لا يرجع الى الدليل الاول الدال على انه
لا يجوز ان يكون لواجب الوجود جزء اصلا لا مشتركا ولا مساويا فيكون
هذا الدليل مخصوص بنفى التركيب الخارجى فان قيل ثبت بالبرهان
ان الوجود بسيط لا جزء له لا عقلا ولا خارجا وحقيقة الواجب هي الوجود
لا غير فثبت انه لا جزء له مشترك فهذا الايراد عن التقرير الثانى ساقط
قلنا هات ما زعمه برهانا حتى نسمع ما عليه ثم انه على تقدير تمامه فهذا
دليل آخر مستقل على نفى التركيب عنه تعالى لا اتمام لذلك التقرير
اذ على هذا التقدير يكون ساير المقدمات المذكورة فيه لغوا وقد
عورض دليل المقدمة القايلة ان الواجب لا يشارك شيئا من الاشياء في ماهيته
في الحقيقة بان الواجب يشارك ساير الحقايق في الوجود فكيف لا يشارك
شيئا منها في الحقيقة واجيب بان الوجود ليس ذاتيا لشيء من الممكنات
اى ليس ماهية شيء منها ولا جزءها بل هو عارض لها فلا يلزم من مشاركته

الواجب لها في الوجود مشاركة لها ولا لشيء منها في الحقيقة سواء كان حقيقة
الواجب هي نفس الوجود او معروضة له وقد يقال في المعارضة ان حقيقة
الواجب ليست الا الوجود الخاص الواجب فهو مشارك للوجودات الخاصة
الممكنة في الوجود وهذه مشاركة في الحقيقة وذكر صاحب المحاكمات لهذا
جوابين احدهما ان الوجود الخاص للممكن ليس ماهية له ولا جزءا بل عارض له
فيكون قائما بالغير والوجود الواجب قائم بالذات ولا مشاركة بين القائم
بالذات والقائم بالغير في الحقيقة والماهية وثانيهما ان مشاركة الوجود
الواجب للوجودات الممكنة ليست مشاركة في الماهية ولا جزئها لان
الوجود ليس ذاتيا للوجودات الخاصة وفيه نظر لان جوابه الاول بالنظر
الى ظاهره ليس معارضة لدليل المعارض اذ لا يفيد الا ان الواجب لا يصح
ان يشارك شيئا من الممكنات في الحقيقة وليس فيه ابطال لشيء من
مقدمات دليل المعارض ولا منع له وح فلا فائدة في الجواب لانه افاد
انتفاء المشاركة بين وجود الواجب ووجودات الممكنات في الحقيقة
ودليل المعارض افاد ثبوت المشاركة فتعارضا فتساقطا وليس مطلوب
المعارض الا هذا فلا يتم جواب المعارضة الا بابطال احدى مقدماتها
ولا اقل من المنع فهو لا يتم الا بما ذكر في الجواب الثاني من كون الوجود غير
ذاتي للوجودات الخاصة فلا يكون وجها آخر في الجواب مقابلا للوجه
الثاني بل الظاهر ان مجموعهما جواب واحد لان ما ذكر في الوجه الثاني
من ان الوجود ليس ذاتيا للوجودات الخاصة مجرد ادعاء لم يذكر له
بيان فلا يبطل به ما ادعاه المعارض من مشاركة الوجودات
الخاصة في الوجود مشاركة في الحقيقة وهو وان كان متضمنا لمنع
ما ادعاه المعارض والمنع كاف في جواب المعارضة لان المعارض
مستدل لكن لا شبهة في ان ابطال بعض مقدماتها اقوى في

الجواب فالاولى ان يورد دليل على ان الوجود ليس ذاتيا للوجودات
الخاصة ليبطل به ما ادعاه المعارض من ان المشاركة في الوجود مشاركة
في الحقيقة من ادلته ما ذكر في الوجه الاول فباجتماعهما يحصل جواب تام
دافع للمعارضة وقد عورض اصل الدليل الدال على ان الواجب ليس له
جنس وفصل وتعين زائد على ذاته بوجه الرابع وهو انكم قائلون بان
الجوهر جنس لما تحته وتفسرونه بانه الموجود لا في موضوع وهذا المعنى
متحقق في الواجب فوجب ان يكون الجوهر جنسا له فلزم ان يكون له
فصل وتعين اذ لا بد لكل موجود له جنس من فصل يميزه عن مشاركاته
الجنسية ومن تعين يميزه عن مشاركاته النوعية واجيب بان ليس معنى
الموجود لا في موضوع الذي ذكر في رسم الجوهر الموجود بالفعل بل
المعنى انه ماهية اذا وجدت كانت لا في موضوع وهذا لا يصدق
على الواجب لانه يقتضي ان يكون للشيء ماهية ووجود وراء ماهيته ولا
للواجب سوى الوجود والدليل على ان ليس معنى الموجود ههنا الموجود
بالفعل امران احدهما انه لو كان كذلك لزم امتناع تخلف التصديق
بكون الشيء موجودا عن التصديق بكونه جوهرا واللازم باطل فانا
نصدق كثيرا بان زيدا مثلا في ذاته جوهر ولم نعرف بعد انه موجود
فضلا ان نعرف انه موجود مقيد وفيه نظر لان قولنا زيد جوهر
من الاحكام الايجابية وكل حكم ايجابي كما تقرر صدقه موقوف على وجود
الموضوع بالفعل لان المعدوم كل شيء عنه مسلوب حتى هو عن نفسه
والجوهرية ليست مما يتصف به الشيء في الذهن حتى يكون وجوده
الذهني كافيا في ثبوتها بل هي مما يتصف به الشيء في الخارج سواء
كانت في نفسها موجودة خارجية اولا فالتصديق بكون الشيء
جوهرا بالفعل موقوف على التصديق بكونه موجودا بالفعل نعم

قد لكم بكونه جوهرا قبل العلم بوجوده لكن المراد منه ح انه جوهر بالقوة اي
اذا وجدت كانت جوهرا وثانيهما ان المفروض ان الجوهر ذاتي لما تحته
وثبوت ذاتي الشيء لا يكون له لعلة والموجودية بالفعل في الممكنات
لا يكون الا لعلة فلا تصلح ان يكون ذاتية لها سيما مع قيد سلبي
فثبت ان ليس المراد من الموجود المذكور في رسم الجوهر الموجود بالفعل
بل ما ذكرنا قال الامام الرازي فان قيل لما كان وجود الله تعالى صفة
لحقيقته عندكم لم يستمر هذا الجواب على قولكم فكيف الجواب عن هذا
الاشكال قلنا ان كونه تعالى بحيث متى كان موجودا في الاعيان
كان لا في موضوع لاحق من لواحق ذاته وذلك لا يصلح ان يكون
جنسا له فيه ولا حق في غيره وقد اقمنا الدلايل القاطعة على ذلك في ساير
كتبنا هذا كلامه وفيه نظر لان المعارض لم يدع ان ما عرفت الجوهر
جنس بل ان الجوهر نفسه جنس وقد صرح الامام ايضا في تقرير المعارضة
بان الجوهر جنس بالاتفاق ولا يلزم من عدم كون المعرف جنسا عدم كون
المعرف جنسا الا اذا كان المعرف حدا وهنا ليس كذلك بل هو رسم
للجوهر كما ذكرنا ولا شبهة انا اذا عرفنا الحيوان بانه موجود عنصري له
قوة الحركة الارادية لا يخرج هذا عن كونه جنس الانسان مع ان هذا
المعرف خارج عنه ولم يقصد المعارض من نقل هذا التعريف الا
ان يعلم منه ان الجوهر صادق على الله تعالى لكون معرفه صادقا عليه
وكل ما صدق عليه المعرف حدا كان او رسما وجب ان يصدق عليه
المعرف ولما ثبت ان الجوهر صادق عليه تعالى لزم ان يكون جنسا له
لا تفاقهم على ان الجوهر جنس لما صدق عليه فليس جواب هذا الا منع
صدق المعرف عليه تعالى او منع ذلك الاتفاق ولا يفيد ان المعرف
ليس ذاتيا وجنسا ويمكن ان يقال هذا التعريف ليس بصادق عليه تعالى

على قولهم ايضا لان قولنا ماهية اذا وجدت كانت كذا مشعر بامكان
عدم الوجود فلا يصدق على واجب الوجود لكن في اعتبار مثل هذا
الاشعار في التعريفات بعد فليس الجواب من قبلهم الا منع ذلك
الاتفاق ويترتب على عدم الجنس والفصل له تعالى امتناع معرفته
بالحد اذ هو لا يكون الا مركبا من الجنس والفصل فيمتنع معرفته تعالى بالكنه
اذ ما لا يكون بديهيا فطريق معرفته بالكنه ليس الا بالحد ومعلوم ان العلم
بكنه ذات الله تعالى ليس بديهيا وقد يقال ان غير الحد ليس طريقا للمعرفة
النظري بالكنه بمعنى انه ليس مستلزما لها ولكن لا امتناع في ان ينتقل الذهن منه
بطريق الاتفاق من خواص الشيء الى كنهه وما دل دليل على هذا الامتناع
ولا على امتناع ان يتجلى الله تعالى على قلب عبد من عباده المؤمنين
المتحلين بصفاء القلوب المتخلين عن كدورات الذنوب وعلم هذا
عند الله تعالى **المبحث الثامن** انه تعالى هل له ماهية غير الوجود
ام لا اثبتها المليون سوى ابي الحسن الاشعري واتباعه ومنعها
الفلاسفة وذهبوا الى ان ذاته تعالى ليست الا وجودا مجردا قايما
بنفسه منزها عن الاقتران بماهية كوجود الممكنات واحتجوا عليه
بانه لو كانت له ماهية ووجود غيرها لكان قايما بها قطعا واللازم
الواجب تعالى موجودا فيكون الوجود صفة له وهو ممتنع لما بينا
من امتناع صفات زايدة له تعالى مع وجهين آخرين مختصين بهذا
المقام احدهما ان وجوده على هذا التقدير يكون ممكنا لاحتياجه الى
الماهية فبالنظر الى ذاته يكون جايز الزوال فلا يكون الواجب واجبا
وثانيهما وهو العمدة في هذا الباب انه يلزم منه ان يكون الماهية
موجودة قبل اتصافها بالوجود وان يكون موجودة بوجودين وهما
ضروريا الاستحالة مع انه ان كان الوجود السابق عين الذات

ثبت المدعى والا نسقل الكلام اليه حتى ينتهى وجه اللزوم ان الوجود على هذا
التقدير ممكن كما ذكرنا آنفا فلا بد له من علة وعلته لا يجوز ان يكون غير تلك
الماهية لما ذكرنا في مبحث الصفات وكل علة متقدمة على معلولها بالوجود
بالضرورة ولانه لو لم يكن كذلك لانسد باب اثبات وجود الصانع اذ ليس لنا
دليل عليه الا ان وجود هذه الممكنات محتاج الى علة فلو جاز ان لا يكون
تلك العلة موجودة لم يثبت المط فلزم ان يكون تلك الماهية موجودة
قبل كونها موجودة ولا يمكن تخلف المعلول عن علته التامة فلزم ان يكون
موجودة بعد كونها موجودة فيكون موجودة بوجودين كما ذكرنا والاكا
اما على ما بينوا به امتناع الصفات فقد مر هناك فلا حاجة الى اعادته
واما على الوجه الاول من الوجهين المختصين بهذا المقام فانه لا يلزم مما ذكرتم
عدم كون الواجب واجبا وانما يلزم ذلك لو لم يكن ماهيته مقتضية مستقلة
للوجود فاما اذا كانت مستقلة بالاقتضاء له فلا يمكن زوال الوجود عنها
نظرا اليها ولا معنى للواجب الا ما يمتنع زوال وجوده عن ذاته نظرا الى
ذاته ولا يضره احتياج وجوده الى ذاته ولا جواز زوال الوجود نظرا
اليه نفسه ولا التسمية واما على الوجه الثاني فهو انكم ان اردتم باحتياج
الوجود على تقدير كونه زايدا على الماهية الى علة احتياجه الى فاعل موثر
يعطيه الوجود ويجعل الماهية متصفة به فهو مم اذ اعطاء الوجود للوجود
غير معقول واتصاف الماهية به وقد بينا من قبل ان التاثير في القدم
غير ممكن وان اردتم بعلته الماهية لكونها مقتضية ومستلزمة لها فهو
مسلم وهو الحق ولكن لا نم ان مستلزم الشي ومقتضيه يجب ان يكون
متقدما عليه بالوجود وهذا كما يجوزون بل الحكمون بوقوع ان يقتضي ماهية
تعينا فيكون منحصرة في فرد ولا شك ان تلك الماهية ليست متقدمة
على تعينها بالوجود بل بالذات فقط وكما ان قابل الوجود متقدم عليه

بالذات لا بالوجود وما ذكرتم من الضرورة انما هو في معطي الوجود والموثر فيه
لا في مقتضيه ومستلزمه ولا يلزم انسداد باب اثبات الصانع لان
العالم محتاج الى فاعل يعطيه الوجود كما تقرر فيما تقدم فلا بد ان يكون
موجودا ثم انه يلزم مما ذكروا وجوه من الاستحالة الاول ان مطلق الوجود
بديهي التصور بالكنه كما اعترفوا به وزادوا واوردوا التوضيح وجوها فلا يخفى
مفهومه على عاقل وكل من يلاحظ حقيقة هذا المفهوم يعلم بديهة انه لا يصدق
على شي قايم بنفسه بان يحمل عليه مواطاة اذ هو التحقق والكون وهذا
يقتضي البتة ان يكون قايما بشي ولا يعقل قيامه بنفسه كما ان كل من يتصور
معنى المشي والضحك واللون والسواد وامثال ذلك يعلم بديهة انه لا يحمل
ان يصدق على شي قايم بنفسه ولا يشك في ذلك وانكار هذا مكابرة لا
وراءها وهم يقولون ان ذات الصانع فرد من هذا المفهوم قايم بنفسه
بل قيوم مقيم لغيره الثاني انه يلزم ان لا يكون الواجب تعالى موجودا
حقيقة اذ معنى الموجود ما يتصف بالوجود وعلى ما ذكروه هو نفس
الوجود لا المتصف بالوجود وهم يجيبون عن هذا بان كونه عين الوجود
لا ينافي كونه موجودا فان كل شي سوى الوجود محتاج في كونه موجودا
الى غيره الذي هو الوجود والوجود في كونه موجودا لا يحتاج الى شي
آخر فكل ما سوى الوجود موجود بالوجود والوجود موجود بنفسه وهذا
كما ان كل ما هو غير الضوء مضيء بغيره الذي هو الضوء والضوء مضيء
بنفسه لا بغيره وليس بشي اذ من البديهي انه يمتنع اتصاف الشي
بنفسه حقيقة وما يقال من ان الوجوب واجب والبقاء باق والقدم
قديم وامثال ذلك فانما هو اعتبار محض يجري في بعض الامور الاعتبارية
لا في الامور الخارجية ولا في الوجود فان الوجود في الخارج وجود
فيه لا موجود فيه والضوء ضوء في نفسه لا مضيء وهذا كما ان السواد

سواد فی نفسه لا اسود والحرکة حرکة فی نفسها لا متحرکة ولم یصح ان یقال لکل
شیٔ سوی السواد فهو اسود بالسواد والسواد اسود بنفسه وبالجملة کل من
یتصور معنی الموصوف والصفة والاتصاف لا یشتبه علیه امتناع اتصاف
الشیٔ بنفسه حقیقة فان قیل نحن نبین عدم منافاة کونه عین الوجود
لکونه موجودا بوجه آخر لا یلزم منه اتصاف الشیٔ بنفسه وهو ان ما یصدق
علیه مطلق الوجود طبایع مختلفة بدلیل اختلاف لوازمها فان بعض
الوجودات یلزمه التقدم کوجود العلة وبعضها یلزمه التاخر کوجود
المعلول وبعضها یلزمه الاولویة کوجود الجوهر وبعضها یلزمه عدم الاولویة
کوجود العرض وبعضها یلزمه الشدة کوجود الواجب وبعضها
یلزمه الضعف کوجود الممکن بل الجهات الثلث مجتمعة فی هذین الوجودین
واختلاف اللوازم وتباینها یدل علی اختلاف الملزومات
وتباینها ویقال لمثل هذا العام الذی یختلف افراده باحدی هذه
الجهات المشکک والمقول بالتشکیک ان الوجودات حقایق مختلفة
متباینة فلا یلزم من کونه تعالی موجودا مع کون وجوده عین ذاته
اتصاف الشیٔ بنفسه لانه یجوز ان یکون الموصوف حقیقة من تلک
الحقایق والصفة حقیقة اخری منها قلنا ان کانت الصفة عین
الموصوف لزم اتصاف الشیٔ بنفسه وان کانت غیره لم یکن وجود
الواجب عین ذاته وایضا ان کانت الصفة وجودا ممکنا
لزم امکان الواجب وان کانت وجودا واجبا لزم تعدد الوجود
الواجب وهم لا یقولون به فان قیل اذا لم یکن الوجود موجودا فی
الخارج لم یتصف به الشیٔ فی الخارج لا للوجود الآخر فیه فان الشخص متصف
بالعمی فی الخارج مع ان العمی لیس موجودا فیه نعم لا یمکن هذا ما لم یکن
الشخص موجودا فی الخارج وتحقیق هذا ان الموجود الخارجی

ما یکون الخارج ظرفا لثبوته ووجوده لا ما یکون ظرفا لنفسه فاذا قلنا مثلا
زید متصف بالوجود فی الخارج فلا یخلو اما ان یکون الخارج ظرفا للوجود او
للاتصاف به فان کان الاول فلا یکون الوجود موجودا خارجیا لان
الخارج وقع ظرفا لوجوده وان کان الثانی لم یکن الاتصاف موجودا
موجودا خارجیا لان الخارج وقع ولم یعلم حال الوجود انه موجود خارجی
او لا اذ اتصاف الشیٔ فی الخارج یجوز ان یکون بامر موجود فیه کالسواد
وان یکون بمعدوم فیه کالعمی ولکن یلزم ان یکون زید موجودا فی الخارج
وان لم یقع الخارج ظرفا لوجوده اذ اتصاف الشیٔ فی الخارج بآخر
وثبوته له سواء کان الآخر امرا وجودیا او عدمیا بدون وجود ذلک
الشیٔ ممتنع بدیهة فعلم ان عدم کون الوجود موجودا لا یستلزم عدم
صحة قولنا الشیٔ متصف بالوجود فی الخارج نعم هو مستلزم لعدم صحة
قولنا وجود زید ثابت فی الخارج وایضا عدم کون الاتصاف موجودا
فی الخارج مستلزم لعدم صحة قولنا اتصاف الشخص بکذا ثابت فی الخارج
لا عدم صحة قولنا هو متصف بکذا فی الخارج الثالث انه یلزم
ان لا یکون الواجب بالذات واجبا بالذات اذ معنی الواجب بالذات
ما یقتضی ذاته وجوده فاذا کان الوجود عین الذات لا یتصور
اقتضاؤها له والا یلزم ان یکون متقدمة علی نفسها واجیب عنه
بان الوجود الذی هو عین الذات وجود مخصوص هو فرد لمطلق الوجود
المشترک بین جمیع الوجودات الخاصة للموجودات معروض له فیکون
غیره وهذا الفرد مقتض لعارضه الذی هو الوجود المطلق وهذا معنی
قولهم ان ذاته یقتضی وجوده ولیس فیه اقتضاء الشیٔ لنفسه ولا منافاة
لمذهبهم ولا یلزم من هذا ان یکون کل ممکن واجبا لذاته بان یقال ان وجوده
الخاص یقتضی عارضه الذی هو مطلق الوجود کالوجود الخاص للواجب

وذلك لان ذات الممكن غير وجوده الخاص فلا يلزم من اقتضاء وجوده مطلق
الوجود اقتضاء ذاته ذلك ولا ان يكون وجود كل ممكن واجبا بان يقال انه
وجود خاص يقتضي الوجود المطلق فهو شيء يقتضي لذاته وجوده كالوجود
الخاص الواجبي بعينه وذلك لان الوجود الخاص للممكن غير مستغن في نفسه
عن غيره بل هو محتاج الى علة فيكون عارضه ايضا محتاجا اليها فلا يكون
ذلك الوجود لذاته مقتضيا له بالاستقلال بل مع علة بخلاف الوجود
الخاص الواجبي فانه مستقل باقتضاء الوجود المطلق من غير افتقار الى شيء
اصلا وفيه نظر اما اولا فلانه لا شبهة لنا في ان المراد بواجب الوجود وممكن
الوجود وممتنع الوجود ما يكون الوجود محمولا عليه حمل الاشتقاق ايجابا
او سلبا لا حمل المواطاة ولا اعم فان معنى الممتنع ما لا يمكن كونه موجودا
لا ما لا يمكن عروض مطلق الوجود لوجوده الخاص وكذا معنى الممكن ما يتساوى
كونه موجودا وكونه معدوما لا ما يتساوى عروض مطلق الوجود لوجوده
الخاص ولا عروضه له ولا المعنى الاعم المحتمل لهذا المعنى قولهم الواجب ما يقتضي
ذاته وجوده انه ما يقتضي ذاته كونه موجودا وكيف لا ولا يضاف ابدا
مطلق الوجود الى فرد منه كما لا يقال انسان زيد ولا ماشي زيد باعتبار
ان هذا المطلق حاصل له اما ذاتيا او عرضيا نعم قد يضاف العام الى
الخاص للبيان كما يقال لون السواد لكن المراد هناك اللون الذي هو
السواد فيكون المراد بالعام هناك الخاص ويكون الاضافة بمعنى من هو
لا بمعنى سواه كما هو الظاهر من معنى الاضافة فيكون معنى وجود الشيء الوجود
الذي به يكون موجودا لا الوجود الذي يصدق عليه بالمواطاة واما
ثانيا فلان عروض مطلق الوجود لوجوده الخاص لا يخلو اما ان يكون في
الخارج او في العقل وعلى الاول يلزم انتقاض اصلين كبيرين معتبرين
عندهم وهما ما سبق من ان الواحد لا يكون فاعلا وقابلا لشيء واحد

وان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وذلك لان كل عارض لشيء
ممكن لاحتياجه الى معروضه سواء كان المعروض واجبا وممكنا وسواء
كان العارض لازما او مفارقا ولهذا بعينه ذهبوا الى ان وجود
الواجب عينه فيحتاج الى علة ولا يجوز ان يكون علته غير معروضه
لاستحالة احتياج الواجب الى الغير بوجه من الوجوه فيكون فاعلا لعارضه
ولا شك ان معروض الشيء قابل له فهذا المعروض فاعل وقابل معا
لعارضه واذا كان كذلك فهذا العارض اثر له وقد قالوا اصدر عنه
العقل الاول فصدر عن الواحد اثنان وبطل ايضا ما قالوا ان المعلول الاول
هو العقل لانه لا يعقل ان يكون صدور العقل عنه قبل عروض الوجود له
وعلى الثاني يلزم ان لا يكون اقتضاؤه لمطلق الوجود لذاته بالاستقلال
لاحتياجه الى العقل والى الحصول فيه وما ذكره بعض الافاضل من وجه
الفرق بين وجود الواجب ووجود الممكن على الشق الثاني من ان وجود
الواجب مستغن في الخارج مع اقتضائه الوجود المطلق يعني في
العقل والممكن ليس كذلك فافترقا لا يغني شيئا من الحق شيئا لانه يجب
ان يكون الواجب مقتضيا لذاته وجوده من غير افتقار الى شيء اصلا
وان كان الكلام فيه ولم يحصل مما ذكره هذا ولم يظهر الفرق بين الواجب
والممكن فما هو المطلوب فاي فايدة في بيان الفرق بوجه آخر فان قيل
نختار ان العروض في الخارج لكن الخارج ظرف لنفس العروض لا لثبوته
فلا يكون العروض موجودا خارجيا ولا يلزم ايضا ان يكون العارض
موجودا خارجيا كما ذكر في هذا المبحث فلا يحتاج شيء منهما الى فاعل ولا يكون
العارض اثرا له لان احتياج الشيء الى الفاعل انما يكون في وجوده فلا يكون
اثر الفاعل الا ما هو موجود فلا ينتقض على هذا التقدير شيء من الاصلين
كما ذكر قلنا كما ان الممكن في اتصافه بالوجود محتاج الى فاعل كذلك في

نفس الامر بجعل صفة سوآء كانت موجودة خارجية كالسواد او لا
كالعمى محتاج اليه فكما ان الجسم لا يصير اسود بدون فاعل كذلك لا يصير اعمى بدونه
وهذا بديهي من غير فرق بين ما يكون الصفة موجودة وما لا يكون موجودة
بل نقول اثر الفاعل ابدا لا يكون الا اتصاف شيء بشيء فان الصباغ
لا يجعل الثوب ثوبا ولا الصبغ صبغا بل يجعل الثوب متصفا بالصبغ في
نفس الامر لا بمعنى انه يجعل الاتصاف موجودا فيها كما حققته فليس اثر الفاعل
دايما الا ذلك الاتصاف الذي ليس له وجود خارجي اصلا لكن قد يلزمه وجود
بان يكون الصفة موجودة وقد لا كما في المتنازع نعم لو كان اتصاف
الشيء بالشيء بمجرد اعتبار العقل لا في نفس الامر كاتصاف المقدار بالتجزي
لا يحتاج الى فاعل في نفس الامر سوى المعتبر هذا وقد اعترض الامام الرازي
هنا عليهم بوجوه اذا حقق مذهبهم في هذه المسئلة لا يتوجه عليهم شيء منها
اصلا ويعلم مذهبهم من اثناء تقريرنا الكلام في هذا المبحث ولا باس ان نشير هنا
الى حاصله اجمالا فنقول انهم ذهبوا الى ان الوجود مفهوم كلي مشترك
بين جميع الموجودات له فرد في كل منها وهذا المفهوم بديهي التصور يعلمه
كل عاقل ممن هو اهل للاكتساب ومن غيره وهو عارض لافراده
كالكاتب بالنسبة الى افراده لا كالحيوان او الانسان بالنسبة الى
افرادهما ويدعون في هذا الحكم ايضا الضرورة وينبهون عليه بانه مقول
عليها بالتشكيك كما ذكرنا والمقول على الاشياء بالتشكيك لا يجوز
ان يكون ذاتيا لشيء منها ويستدلون على هذه المقدمة بما لا حاجة
بنا هنا الى نقله وبيان صحته او فساده واما افراده ففي الممكنات عارضة
لماهياتها ففي كل ممكن ثلثة اشياء ماهية وفرد من الوجود عارض لها
وحصة منه عارضة لذلك الفرد وفي الواجب فرد منه غير عارض لماهيته
بل هو قايم بنفسه وهو عين الواجب فهنا شيئان فقط فرد من الوجود

وحصة منه عارضة لهذا الفرد وتلك الافراد مختلفة بالحقايق كما ان افراد
الماشي مختلفة بها فحقيقة وجود الواجب غير حقيقة وجودات الممكنات مباينة
لها هذا حاصل مذهبهم ومن اعتراضاته عليهم انه يلزم مما ذهبتم اليه اما تخلف
المعلول عن علته التامة او احتياج الواجب الى غيره وبطلان كل منهما
غني عن البيان اما الملازمة فهو ان الوجود المشترك بين الواجب
والممكن من حيث هو وجود اما ان يقتضي لذاته عروضه لماهيته او لا
عروضه لها او لا يقتضي لا هذا ولا ذاك وعلى الاول يلزم تخلف مقتضاه عنه
في الواجب لانه ليس عارضا فيه لماهيته على زعمكم وعلى الثاني يلزم التخلف
في الممكنات لانه عارض لها فيها بالاتفاق وعلى الثالث يلزم ان يكون
عدم عروضه لها في الواجب لعلة متغايرة فيلزم احتياج الواجب
في تجرده الى غيره لا يقال المحتاج الى العلة هو العروض لا عدمه اذ
يكفي فيه عدم تلك العلة لانا نقول فيحتاج الى ذلك العدم وهو ايضا
علة مغايرة ووجه اندفاعه ان المختار هو القسم الثالث ولا يلزم
من عدم اقتضاء العارض العام للحقايق المختلفة لشيء عدم اقتضاء بعض
تلك الحقايق له كما ان الماشي لا يقتضي قابلية الكتابة ولا عدمها مع
ان الانسان يقتضيها والفرس يقتضي عدمها بل الامر في الذاتي
العام ايضا كذلك كالحيوان بالنسبة الى تلك القابلية من غير فرق
ومنها انهم اتفقوا على ان العقول البشرية لا يمكن ان تدرك حقيقة ذات
الله تعالى وقد اتفقوا على ان وجوده مدرك لهم بل ادعوا فيه الضرورة
كما مر وغير المدرك غير المدرك فيمتنع ان يكون وجوده عين ذاته ووجه
اندفاعه ان المدرك هو الوجود المشترك ولا خفاء ولا خلاف في انه
غير ذاته وعين ذاته انما هو الوجود الخاص ولم يقل احد منهم بامكان ادراك
حقيقته فضلا عن وقوعه فضلا عن بداهته ومنها انه لو كان كما ذكرتم

الا احتياج لان عدم العروض انما يقتضيه الوجود
الخصوص الواجبي الذي هو حقيقته
كالعدم حقيقة وجود الممكن ولا يلزم

لزم ان يكون كل ممكن علة لجميع الممكنات حتى لنفسه ولعلته وان يكون متصفاً بجميع
صفات الواجب ومن جملتها ان لا يكون علة لنفسه وان لا يكون له علة واللازم
بط بالضرورة وجه اللزوم ان الواجب علة للممكنات ومتصف
بالصفات وزعمكم ان الواجب ليس الا الوجود الغير العارض وعدم
العروض لا دخل له في علية الممكنات واقتضاء تلك الصفات لان
العدم لا يكون علة للوجود ولا جزء منها فلم يبق للعلية الا الوجود وحده
والمفروض انه مشترك بين جميع الموجودات فيكون وجود الواجب
مساويا لوجود ساير الموجودات في الحقيقة فيكون تلك الوجودات
مساوية لوجود الواجب في العلية وفي الاقتران بتلك الصفات بل يلزم
ان يكون كل ذرة من ذرات الدنيا موصوفة بحقيقة الباري ولا شك
في استحالته ووجه اندفاعه ان اشتراك مفهوم بين اشياء لا يستلزم
ان يكون تلك الاشياء متساوية في الحقيقة وفي لوازمها واحكامها
فالمتصف بعلية الممكنات وبتلك الصفات الوجود الخاص الواجبي
الذي هو حقيقة مخالفة لحقايق وجودات الممكنات فلا يلزم ثبوت
لوازمها واحكامها لشيء من تلك الوجودات مع ان قوله العدم
لا دخل له في علية الموجودات مم فان عدم المانع من تمام عللها
ومنها ان قواعدهم التي بنوا عليها كثيرا من احكامهم ان الطبيعة النوعية
يصح على كل فرد منها ما يصح على ساير افرادها ولا تختلف مقتضياتها
فمقول الوجود من حيث هو وجود محذوفا عنه ساير العوارض طبيعة
واحدة نوعية فلا يجوز ان تختلف مقتضاتها واذا كان كذلك فالوجود
في حقنا عرض مفتقر الى المادة فكيف يعقل انقلاب هذا الوجود
في حق الله تعالى جوهرا قايما بنفسه بحيث يكون اقوى الموجودات
واشدها قياما بالنفس ووجه اندفاعه ان كونه طبيعة نوعية مما لم يقم عليه

من

شبهة فضلا عن دليل بل عندهم ان الدليل دل على عدم كونه طبيعة نوعية ولا جنسية
وكونه مقولا على افراده بالتشكيك فان قيل كلامه هذا مبني على انهم قالوا
ان كل كلي ولو كان عرضا عاما فهو بالقياس الى حصصه الموجودة في
الافراد نوع فلا يجوز ان تختلف مقتضاته بالنظر الى حصصه وبذلك
يتم مقصوده لان الوجود اذا كان مشتركا بين الواجب والممكن كان في
وجود كل منهما حصة منه فيجب ان لا تختلف مقتضى الحصتين فيجوز على كل منهما
ما يجوز على الاخرى ويلزم المحذور قلنا لا يلزم من عدم جواز اختلاف
مقتضى الحصتين عدم جواز اختلاف مقتضى الفردين لان الحصتين عارضتان
للفردين ولا يلزم توافق المعروض والعارض في اقتضاء شيء وعدم
وعدم اقتضائه ولزومه وعدم لزومه فههنا الوجود الواجبي الذي هو فرد
من مطلق الوجود يقتضي اتصافه بعلية الممكنات وبساير الصفات
وان لم يقتض حصة الوجود العارضة له ذلك فعلم ان مبنى جميع هذه
الاعتراضات توهم ان كون مفهوم مشتركا بين افراد يستلزم كون
تلك الافراد متساوية في الحقيقة وذهولهم عما قالوا ان الوجود مقول
بالتشكيك وان المقول بالتشكيك لا يجوز ان يكون افراده متساوية
الحقيقة بل على تقدير كونه متواطيا ايضا لا يلزم ذلك وهذا منه عجيب جدا
واعلم ان لبعض المشايخ المحققين مقالة في تحقيق ان الوجود عين الواجب
ارتضاها بعض الافاضل غاية الارتضاء وجعلها من الحسن والقبول
بمكان رفيع واجلها من اللطف والغموض بمحل منيع حيث قال لا يدركها
الا اولوا الابصار واولوا الالباب الذين خصوا الحكمة البالغة وفصل الخطاب
ولا يعلمها الا الراسخون في العلم لكن اذا نظر فيها نظر الاطلاع على حقيقتها
والاحاطة بجملتها لا يظهر منها شيء محصل ولا يثبت بها مطلوب منقح
فلنوردها كما ذكرها ذلك الفاضل ثم نتكلم عليها قال كل مفهوم مغاير

المراد ببعض الافاضل السيد الشريف رحمه الله

للوجود فهو في كونه موجودا في نفس الامر محتاج الى غيره الذي هو الوجود وكل ما هو
محتاج في كونه موجودا الى غيره فهو ممكن اذ لا معنى للممكن الا ما يحتاج في
كونه موجودا الى غيره فكل مفهوم مغاير للوجود فهو ممكن ولا شيء من الممكن بواجب
فلا شيء من المفهومات المغايرة للوجود بواجب وقد ثبت بالبرهان ان
الواجب موجود فهو لا يكون الا عين الوجود الذي هو موجود بذاته لا بامر
مغاير لذاته ولما وجب ان يكون الواجب جزئيا حقيقيا قايما بذاته
ويكون تعينه بذاته لا بامر زايد على ذاته وجب ان يكون الوجود ايضا
كذلك اذ هو عينه فلا يكون الوجود مفهوما كليا يمكن ان يكون له افراد بل هو
في حد ذاته جزئي حقيقي ليس فيه امكان تعدد ولا انقسام وقايم بذاته
منزه عن كونه عارضا لغيره فيكون الواجب هو الوجود المطلق اي المعرى
عن التقييد بغيره والانضمام اليه وعلى هذا لا يتصور عروض الوجود للماهيات
الممكنة فليس معنى كونها موجودة الا ان لها نسبة مخصوصة الى حضرة
الوجود القايم بذاته وتلك النسبة على وجوه مختلفة وانحاء شتى
يتعذر الاطلاع على ماهياتها فالموجود كلي وان كان الوجود جزئيا
حقيقيا هذا ملخص كلام ذلك المحقق ثم اورد الفاضل عليه ان الذي
يتبادر من لفظ الوجود مفهوم لا يمنع الشركة فكيف يكون جزئيا حقيقيا
وايضا المفهوم من لفظ الموجود ما قام به الوجود كما اشتهر في كلامهم
فكيف نفسر بمعنى لا يفهمه احد واجاب عن الاول بان الكلام في حقيقة
الوجود لا فيما يتبادر الى الاذهان من مدلول اللفظ فانه يجوز ان يكون
مفهوما كليا وعارضا اعتباريا لتلك الحقيقة الممتنعة عن الاشتراك
في حد ذاته كمفهوم الواجب بالقياس الى حقيقته وعن الثاني
بان المتبع هو البرهان وما يؤدي اليه لا الاشتهار في السنة الاقوام
بمعونة الاوهام ونحن نقول يجب اولا ان نحصل معاني الالفاظ التي

يقع الحكم عليها او بها على الوجه الذي هو مناط الحكم حتى تتبين حقية الاحكام
وبطلانها فمراد ذلك المحقق بلفظ الموجود في قوله كل مفهوم مغاير للوجود ما لم
ينضم اليه الوجود لم يكن موجودا وقد ثبت بالبرهان ان الوجود موجود ان كان
ما يفهمه العقول يعني المتصف بالوجود حقيقة فهو لا يرضى به ولا يصح ايضا
في الوجود وان كان مراده ما صرح به من بعد انه الشيء الذي له نسبة
الى الوجود فهو لا يتصور بالحقيقة في الوجود اذ نسبة الشيء الى نفسه لا يعقل
الا بمحض الاعتبار فكيف ثبت بالبرهان انه موجود وان كان المراد معنى
آخر لا هذا ولا ذاك فليبينه حتى ينظر في صحته وفساده ثم قوله فلا يكون
الوجود مفهوما كليا الى آخره ان اراد به ان الوجود الذي هو عين الواجب
كذلك وانه لا يتصور عروض هذا الوجود للممكنات فلا نزاع لاحد في ذلك
لكن لا يصح ح تفريع قوله فليس معنى كونها موجودة الا ان لها نسبة
مخصوصة الى حضرة الوجود لانه لا يجوز ان يكون معنى آخر اعم من هذا
الوجود غير موجود في الخارج عارضا للممكنات في نفس الامر ويكون هو
ماهية الوجود كما ذهب اليه الفلاسفة واعترف ذلك الفاضل المروج
لهذه المقالة وليس في المقدمات السابقة ما ينفي هذا فيكون معنى كون
الماهيات الممكنة موجودة ما يتبادر منه من اتصافها بالوجود في نفس الامر
والحاصل انه ان كان لبديهيات العقل من التصورات والتصديقات
ولما يلزم منها من النظريات القطعية اعتبار في تحقق الاشياء فهو
بديهة نفهم للوجود معنى كليا مشتركا بين الموجودات هو الكون والتحقق
ونحكم قطعا بان الممكنات متصفة به في نفس الامر بحيث لا شبهة عليه
اصلا ان لهذا السواد ولهذه الحرارة وامثالها ومحالها تحققا حقيقة
فللوجود مفهوم كلي ومعنى كون هذه الاشياء موجودة انها متصفة
حقيقة بالوجود لا مجرد ان لها نسبة الى الوجود يعني غير الاتصاف الحقيقي به

فكل حكم بنا في الاشياء مما ذكر فليس بحق وان لم يكن لبديهياته ولوازمها اعتبار
سقط ما ذكره هذا القايل عن اصله لانه بنى الامر على الاستدلال بالبرهان
العقلي نعم لبعضهم مقالة اخرى في الوجود يعترف صاحبها بانها خارجة عن
طور العقل وانه لا يمكن الوصول اليها بمباحث العقل ودلالته ويحكم بان
العقل معزول عن ادراكها كالحس عن ادراك المعقولات وهي ان ليس في
الواقع الا ذات واحدة لا تركيب فيها اصلا ولا تعدد حقيقة هي
الوجود وهي قد انبسطت على هياكل الموجودات فظهرت فيها فلا يخلو
عنها شيء من الاشياء بل هي عينها وحقيقتها وانما امتازت وتعددت
بتقيدات وتعينات اعتبارية كالبحر وظهوره في صورة الامواج مع
ان ليس هناك الا حقيقة البحر ويدعي انه لا يظهر هذا الا بالمكاشفة والمشاهدة
ونحن نسلم ان العقل معزول بالكلية عن ادراك كثير من الالهيات لكن بمعنى
انه لا يفهمها ولا يحكم فيها بشيء واما ان ادرك نقايضها وحكم بها احكاما بديهية
او مترتبة عليها لازمة منها قطعا فلا وقد اورد لتوضيح مراتب الوجود
وتبيين المذاهب فيه تمثيل وهو انه لا يخفى ان الاشياء المنيرة لها في كونها
منيرة ثلث مراتب الاولى ان يكون نور الشيء مستفادا من غيره
كوجه الارض اذا كان مقابلا للشمس فانه ينير بشعاعها وفي هذه المرتبة
ثلثة اشياء وجه الارض والشعاع والشمس التي يستفاد الشعاع منها
ولا شك في ان هذه الاشياء متغايرة وان زوال الشعاع عن وجه
الارض جايز بل واقع الثانية ان يكون نوره مقتضى ذاته كالشمس وفي
هذه المرتبة شيئان الشمس والنور وهما متغايران لكن اذا كان النور
مقتضى ذاتها كما فرض امتنع انفكاك النور عنها الثالثة ان يكون منيرا بذاته
لا بنور زايد عليه كالنور فانه لا يخفى على عاقل ان نور الشمس في ذاته ليس بمظلم
بل هو منير لا بنور آخر زايد عليه قايم به بل بنفسه وفي هذه المرتبة شيء واحد

مطلب
وحدة الوجود

هو بنفسه ظاهر على اعين الناس مع سائر الاشياء انما ظهر عليها بواسطته على
حسب قابلياتها ولا مرتبة في المنيرية اعلى من هذه اذا تقرر هذا فالوجود ايضا
نور معنوي وللاشياء في كونها موجودة ثلث مراتب اوليها ان يكون وجودها
مستفادا من غيرها كما هو المشهور في وجود الممكنات وهنا ثلثة اشياء
ذات الممكن والوجود والمبداء الذي هذا الوجود منه وزوال هذا الوجود عن
الموجودية جايز بل واقع ثانيتها ان يكون الوجود مقتضى ذات الموجود بحيث
يمتنع زواله عنه وهذا حال وجود الواجب على مذهب اكثر المتكلمين وفي هذه
المرتبة شيئان ذات الواجب والوجود الذي هو مقتضاها ثالثتها ان
يكون الوجود عين الموجود اي يكون موجودا بنفسه لا بوجود مغاير له
وهو حقيقة الوجود اذ لا اشتباه في ان الوجود ابعد الاشياء عن العدم
كما ان النور ابعد الاشياء عن الظلمة وكما ان النور منير بنفسه كذلك الوجود
موجود بنفسه وفي هذه المرتبة شيء واحد هو الوجود موجود بنفسه وسائر الاشياء
موجودة به على حسب قابليتها ولا مرتبة في الموجودية اعلى من هذه لان في
المرتبة الثانية وان امتنع زوال الوجود عن الموجود به لكونه مقتضى ذاته
ولكن بسبب مغايرته له يمكن تصور الزوال بخلاف المرتبة الثالثة اذ تصور
زوال الشيء عن نفسه محال ولا شبهة في ان واجب الوجود يجب ان يكون في
اعلى مراتب الموجودية فيكون عين الوجود كما هو مذهب الفلاسفة وموحدة
الصوفية هذا ما قيل ونحن نقول قولكم النور ليس بمظلم مسلم ولكن قولكم بل هو منير
بنفسه ممنوع فان النور نور لا منير لامتناع اتصاف الشيء بنفسه بديهة بل من
محققيهم من صرح بان تصور ذلك الاتصاف لا يمكن لان الاتصاف نسبة
لا يعقل الا بين متغايرين واذ لا تغاير بين الشيء ونفسه امتنع ان يدرك
هناك نسبة قطعا فقول القايل الوجود موجود او معدوم ليس قضية حقيقية
بل هي مجرد عبارات ليس لها معان محصلة ومفهومات ثابتة عند العقل

وما يقال الترديد بين النقيضين حصر عقلي بديهي بل من اجلى البديهيات فمرادهم ان كل مفهوم مغاير لمفهومي نقيضين مخصوصين اذا ردد بينهما كان ذلك حصرا بديهيا صادقا ضرورة وانما لم يصرحوا بهذا القيد لانه المتبادر من قولهم ترديد الشيء بين النقيضين حصر عقلي فلا حاجة الى التصريح به اولا يرى ان ترديد احد النقيضين بين نفسه ونقيضه مما لا يتصور فانك اذا قلت الجسم اما ابيض واما ليس بابيض مثلا كان ترديدا معقولا صحيحا بديهة واما اذا قلت الجسم اما جسم واما ليس جسما واردت بالجسم مفهومه لا ما صدق عليه لم يكن ذلك ترديدا بحسب المعنى بل بحسب العبارة فقط هذا ما ذكر فان صح ثبت ان قولكم النور منير مجرد عبارة ليس لها معنى محصل ومفهوم ثابت عند العقل ولكنا نقول الحق ان التغاير الاعتباري كاف في امكان تصور النسبة وان الفرق بين قولنا الجسم اما ابيض واما ليس بابيض وقولنا الجسم اما جسم واما ليس جسما بان الاول مفيد دون الثاني لا بان الاول صحيح دون الثاني الا ان يراد بعدم الصحة عدم الافادة فقولنا النور منير او ليس منيرا ترديد صحيح مفيد لكن الصادق منه هو الشق الثاني بحكم البديهة لا الشق الاول كما ذكرتم فانه غير معقول وقولكم الوجود ابعد الاشياء عن العدم ان اردتم به البعد باعتبار صيرورة احدهما وصف الآخر فلا نم ان الوجود ابعد الاشياء عن العدم بهذا المعنى بل الوجود بالنسبة الى الحركة والسكون وامثالهما ابعد منه بالنسبة الى العدم فان اشياء منها لا يتصور ان يصير وصفا فان احدا لا يتوهم ان الوجود متحرك او ساكن دون العدم فان الحق ان الوجود معدوم وان اردتم به البعد بمعنى آخر فهو لا يجديكم نفعا والله الموفق ثم قول ذلك المحقق ان كل ما هو محتاج في كونه موجودا الى غيره ممكن على اطلاقه مم فان الممكن هو المحتاج الى غيره الذي هو موجده لا الى غيره الذي هو وجوده واجاب الفاضل عنه بانه يندفع بنظر دقيق وهو انه لما احتاج في موجوديته الى غيره فقد

استفاد ذلك من غيره وصار معلولا له موقوفا في ذلك عليه وكل ما هو كذلك فهو ممكن سواء يسمى ذلك الغير وجوده او موجده وفيه نظر جلي لان الاعتراض ما كان الا منع المقدمة القائلة ان كل ما هو محتاج الى غيره سواء كان ذلك الغير وجوده او موجده ممكن فعلى المجيب ان يبرهن عليه وليس في كلامه ما يصلح لذلك اصلا وما ذكره اولا من الشرطية فهو مسلم عند المعترض لا نزاع له فيه فلم يرد على اعادة محل النزاع بادنى تغير في العبارة ولئن اراد انا نصطلح على تسمية المحتاج الى الغير مطلقا ممكنا سواء كان الغير وجوده او موجده فلا مشاحة لكن لا يمكنه اثبات واجب مقابل للممكن بهذا المعنى لان الدليل كما ذكرنا سابقا لا يدل الا على ثبوت موجود غير مفتقر في كونه موجودا الى موجد ولا يدل على امتناع انتهاء سلسلة الموجودات الى موجود يكون وجوده مقتضى ذاته فان قال لا يجوز ان يكون الشيء علة لوجوده كما تقدم فالاحتياج الى الغير الذي هو وجوده مستلزم للاحتياج الى الغير الذي هو موجده قلنا قدم ما يرد عليه مع انه كلام آخر لا تعلق له بما ذكره هنا فيكون مقدماته المذكورة ضايعة فوضح ان اندفاع الاعتراض انما هو بنظر دقيق واما النظر الدقيق فيتبين به انه وارد وهذا البحث وان كان خارجا عن مقصود الكتاب لان المشروط فيه اقتصار الكلام على ما يتعلق بمقالات الفلاسفة لكن تلك المقالة لما كان لها نوع مشاركة مع ما ذهبوا اليه اعني كون الوجود عين ماهية الواجب وقد تصدى البعض لترويجها بتهويل العبارات كما هو داب الفلاسفة فما كانت اجنبية جدا عن مقالاتهم اردنا ان نطلع الطالب على حقيقة الحال لئلا يغتر بنظام المقال

المبحث التاسع ان الله تعالى ليس بجسم اعلم ان القواطع العقلية والنقلية دالة على هذا وليس بين من يعتد بهم من المليين والفلاسفة خلاف فيه لكن الغرض من ايراد هذا المبحث بيان ضعف ما استند

الذي ه

الفلاسفة عليه كما في بعض المباحث السابقة والآتية ايضا وذلك وجوه الاول ان الله
ليس بجسم لان كل جسم ممكن والواجب لا يكون ممكنا قطعا اما الصغرى فلوجهين
احدهما ان كل جسم منقسم الى اجزاء مقدارية وهي ما ينقسم اليها بالانفصال
والى اجزاء معنوية وهي الهيولى والصورة فيكون مركبا وكل مركب ممكن
لما مر وثانيهما ان كل جسم يوجد من نوعه جسم آخر ان كان عنصريا ومن جنسه
ان كان فلكيا اذ الجسم جنس للجميع وعلى الاول يلزم ان يكون معلولا وكل
معلول ممكن وعلى التقديرين يلزم ان يكون مركبا لانه يشارك ذلك الجسم
في نوعه او جنسه فلا بد ان يمتاز عنه بما يخصه وما به الاشتراك غير ما به
الامتياز فيكون مركبا منهما وكل مركب ممكن وانما قلنا يلزم كونه معلولا
على التقدير الاول لان كل موجود لا بد له من تعين يمتاز به عن اغياره
بالضرورة فتعينه ان كان نفس حقيقته او مقتضى ماهيته لا يتصور له
مشاركة في الماهية والا يلزم تخلف الشيء عن نفسه او عن مقتضيه التام
لان هذا التعين لا يمكن ان يتحقق في ذلك المشارك والمفروض وجود المشارك
فلا يكون تعينه نفس ذاته ولا مقتضى ماهيته فيكون معلولا لغيره فيكون
الواجب في تعينه معلولا لغيره وشارحا الاشارات قد خبط كل منهما من
وجه في تقرير هذا الكلام اما الامام فمن حيث انه جعل المحال اللازم من
المشاركة النوعية كون الواجب ماديا لانه تقرر عندهم ان النوع
المتعدد الاشخاص لا يكون الا ماديا ويرد عليه ان هذه المقدمات
لابطال كون الواجب جسما فلو كانت جهة الابطال لزوم كونه ماديا
لضاعت المقدمات اذ الجسم ظاهر كونه مركبا من المادة والصورة
عندهم فلا وجه لبيان لزوم كونه ماديا بتلك المقدمات التي دون
اتمامها خرط القتاد واما الشارح الآخر فمن حيث انه جعل المحال اللازم
على التقديرين كون الواجب معلولا يرد عليه انه على تقدير المشاركة

الجنسية هم اذ يجوز ان يكون التعين حينئذ مقتضى الطبيعة النوعية ويكون
منحصرة في الفرد الذي تقدر انه واجب الا ان يريد بالمحتاج الى علة ما
اعم من الفاعل والاجزاء وهو بعيد والاعتراض على اصل الدليل بما مر
من المنع على قولهم ان كل مركب ممكن سيما المركب من الاجزاء الذهنية انما
الممكن هو المحتاج الى العلة الموجدة والتركيب لا يستلزم ذلك اعني لا تتم
استدلالهم عليه ولو اصطلحوا على تسمية كل محتاج الى غيره مطلقا
ممكنا فلا يدل دليل على ثبوت واجب مقابل للممكن بهذا المعنى فسقط
الوجه الاول من الدليل على الصغرى والتقدير الثاني من الوجه الثاني
ايضا وح لم يتم الدليل على امتناع كونه جسما على الاطلاق غايته انه
دل على امتناع كونه جسما له مشارك نوعي كالعنصريات مع لزوم
المشارك النوعي لكل جسم عنصري ايضا في حيز المنع لانه لا دليل له الا الاستقراء
ناقص لا يفيد العلم لكن على التنزل وتسليم هذا لا يدل الدليل على
امتناع كونه جسما ليس له مشارك نوعي كالفلكيات الثاني ان الله تعالى
مبدأ اول للعالم والجسم لا يجوز ان يكون مبدأ اول له لان العالم جواهر
واعراض فان كان فاعلا للاعراض فقط لم يكن مبدأ اول لان الاعراض
محتاجة الى محالها فيكون متأخرة عنها ولا بد لتلك المحال من فاعل
فيكون فاعلها متقدما على فاعل الاعراض فلا يكون الثاني مبدأ
اول فلزم ان يكون فاعلا للجواهر ولا يجوز ان يكون فاعلا لها لان
الجسم انما يفعل بصورته لانه لا يكون فاعلا بالفعل ما لم يكن موجودا بالفعل
وهو ظاهر وكونه موجودا بالفعل انما هو بصورته واما بالنظر الى
المادة فلا يكون موجودا بالفعل وهو ظاهر الا بالقوة فلا يمكن ان
يكون فاعلا بمادته لهذا لا لما ذكر من انه لو كان الفاعل المادة لزم
كونها قابلة وفاعلة معا وهو محال فانه ساقط جدا لان المحال في زعمهم

كون الواحد قابلا وفاعلا لشيء واحد وهنا لا يلزم ذلك لان المادة قابلة
للصورة وعلى تقدير كونها فاعلة لا تفعل تلك الصورة بل اشياء آخر
وبالجملة الفعل للصورة وفعلها لا يكون الا بمشاركة من الوضع الا ترى
ان النار لا تسخن اى جسم في العالم بل ما يلاقي جرمها او كان قريبا منه
والشمس لا تضيء الاماكان مقابلا لجرمها وكذا امثالهما فاذن لا يكون
فاعلا للمفارق لانه ليس له وضع مع شيء ولا لجسم لان فاعل الجسم يجب
ان يكون فاعلا لجزء منه لان جزئية لو كانا بالغير لكان فاعل الجسم ذلك
الغير وجزء الجسم هما الصورة والهيولى ولا يتصور الوضع لشيء منهما
لان المراد بالوضع هو هيئة تعرض للشيء بسبب نسبة بعض اجزائه الى البعض
وبسبب نسبة اجزائه الى الاشياء الخارجة عنه فالقيام والقعود
وضعان وكذا الانتصاب والانتكاس ولا شك ان مثل هذه الهيئة
لا تعرض لما ليس بجسم وشيء من الهيولى والصورة ليس بجسم فلا يكون
لشيء منهما وضع فلا يكون الجسم فاعلا لشيء منهما فلا يكون فاعلا للجسم
واذا لم يكن فاعلا للمفارق ولا للهيولى ولا للصورة ولم يكف فعله
للاعراض في كونه مبدءا اولا ثبت ان الله تعالى الذي هو المبدء
الاول ليس بجسم وهو المطلوب والاعتراض عليه اما اولا فان ما ذكروه
في بيان ان الصورة الجسمية لا تفعل الا بمشاركة الوضع من الامثلة
استقراء ناقص لا يفيد علما فلا اعتبار له في مثل هذه المقامات
واستدل عليه الامام الرازي بان تاثير القوة الجسمانية لو كان
فيما يقرب من محلها وفيما يبعد عنه على السواء حتى ان القوة الحالة
الحالة في هذا الجسم تسخن البعيد من هذا المحل كما تسخن القريب منه لم يكن
حلولها في هذا الجسم اولى من حلولها في سائر الاجسام لانه اذا كان
تاثيرها سواء بالنسبة الى كل الاجسام لم يكن لها اختصاص بشيء

من الاجسام ولو كان كذلك لما كانت القوة جسمانية بل مجردة ولا يخفى
ضعف هذا الكلام لانه لا يلزم من استواء التاثير بالنسبة الى كل
الاجسام عدم اختصاصها بوجه آخر ببعض منها وما الدليل على
انحصار جهة الاختصاص في تفاوت التاثير كيف وان كثيرا من القوى
الجسمانية ليست بموثرة اصلا مع اختصاصها بمحالها وايضا المفروض
في تقريره استواء تاثيرها بالنسبة الى الاجسام الخارجة عن محلها القريبة
منه والبعيدة عنه فعلى تقدير استواء نسبتها الى تلك الاجسام من
اين لزم استواء نسبتها الى الكل الشامل لمحلها ايضا حتى يلزم
عدم اولوية حلولها في غيره واستدل الشارح الآخر للاشارات
عليه بان الصور صنفان صور تقوم بمواد الاجسام كالصور الجسمية
والنوعية وهي كما ان قوامها بمواد تلك الاجسام فكذلك ما يصدر عنها
بعد قوامها يصدر بواسطة تلك المواد فيكون بمشاركة من الوضع
وصور قوامها بذواتها لا بمواد الاجسام كالانفس المفارقة لذواتها
لا لافعالها لكن النفس انما جعلت خاصة لجسم بسبب ان فعلها من حيث
انها نفس انما يكون بذلك الجسم وفيه والا كانت مفارقة الذات
والفعل جميعا لذلك الجسم فلم يكن نفسا لذلك الجسم هذا خلف فقد ظهر
ان الصورة انما تفعل بمشاركة الوضع وفيه ايضا نظر لان غاية
ما ظهر مما ذكر ان فعل الصورة لا يتحقق بدون ان لمحلها او متعلقها
وضع ما اذ فعلها لا يكون الا بواسطة المادة والمادة المقارنة مع
الصورة لا بد لها من وضع على الاطلاق وينبغي ان لا يكون مطلوبهم
هذا اذ هو شيء ظاهر غير محتاج الى بيان لانه لا يخفى على احد ان كل
جسم له وضع بل انه لا بد لفعلها من وضع مخصوص معين لمحله مع مفعولها
مثل القرب والمقابلة ونحو ذلك والا فللبعيد وغير المقابل ايضا وضع ما

مع جرم النار والشمس ولم يظهر هذا مما ذكره لكن في كون مطلوبهم هذا اشكال لانهم فعلوا تاثير النفس الناطقة في احوال جسمها من قبيل فعل الصورة الجسمية بمشاركة الوضع ولا يتصور هنا الوضع بالمعنى الذي ذكرنا ثانيا بل بالمعنى الاول فقط فيعود هذا الاشكال الى اصل كلامهم وادعى صاحب المحاكمات ان هذا الحكم اعني ان صورة الجسم انما يفعل بمشاركة الوضع بديهي وهذا متشبث عتيد لكل مدع ينقطع عن حجة بعض مقدماته لكن ان كان هذا مفيدا للناظر مع نفسه فلا يفيد مع المناظر الا اذا كانت البداهة واضحة واني يتسلم له انما نحن فيه من هذا القبيل كيف ولا يعجز عن مثله مدع فلا يمكن اتمام المناقضة مع احد واما ثانيا فانهم معترفون بان صور الاجسام تؤثر في مواد اجسام اخر باعدادها لقبول صور واعراض كصورة النار فانها تجعل مادة الماء الذي تجاورها مستعدة لان تفيض عليها من المبدا السخونة وصورة الهواء فان لم يكن لتلك المادة وضع مع صورة النار كيف اثرت فيها بايجاد الكيفية الاستعدادية فيها وان كان لها وضع معها مصحح لذلك التاثير فلم لا يصح معه تاثيرها فيها بايجاد صورة لها فان قيل الوضع المشروط به لا بد ان تكون مع التاثير فحال ايجاد الكيفية الاستعدادية لتلك المادة المقرونة بالصورة المائية مثلا وضع مع النار يصح به هذا التاثير لكن هذا الوضع مشروط بالصورة المائية ولا يمكن اجتماع الصورة المائية والهوائية معا في تلك المادة بل يجب ان تزول عنها الصورة المائية اولا ثم تحل فيها الصورة الهوائية ومع زوال الصورة المائية يزول ذلك الوضع فلم يوجد حال ايجاد الصورة الهوائية والوضع السابق لا يفيد قلنا لا نم ان هذا الوضع مشروط بالصورة المائية بخصوصها حتى يلزم زواله مع زوالها ولم لا يجوز ان يكون مشروطا باحدى الصور المتعاقبة لا بعينها فاذا زالت صورة الماء حدثت في آن

زوالها صورة الهواء فلم يوجد المشروط في آن ما بدون شرط فلا يلزم زوال هذا الوضع مع زوال صورة الماء كما انكم تقولون ان الصورة الجسمية علة لوجود الهيولى وحين اعترض عليكم بان الصورة الجسمية قد تزول عن الهيولى مع بقائها بعينها اجبتم بانه اذا زالت عنها صورة تخلفها صورة اخرى والعلة هي احدى الصور المشخصة المتعاقبة وكما ان قوام السقف مشروط بالدعامة على الاطلاق فان تعاقبت عليه الدعائم معا ولا يسقط بزوال بعضها اذا خلفه الآخر في آن زواله وتاتي مثل هذا بين التاثير والوضع بان يقول لا نم ان هذا التاثير مشروط بهذا الوضع الشخصي بل بنوعه اي بواحد من افراد نوعه لا على التعيين فاذا تعاقبت تلك الافراد بحصول بعضها مع الصورة المائية وآخر مع الصورة الهوائية لم ينتف في آن قط شرط التاثير فلم يمتنع التاثير ولم يلزم كونه بالوضع السابق واما ثالثا فما قيل ان المادي يتاثر عن المجرد لكون خصوصية ذات المجرد مقتضية للتاثير فيه فلم لا يجوز ان يكون المادي بعد تحصله بالمادة موثرا لخصوصية ذاته في المجرد فلا يكون للوضع مدخل في تاثيره وان كان حاله في المادة مقارنا للوضع واي فرق بين التاثير والتاثر في ذلك واما رابعا فما قيل انا نجد ان الماديات كثيرا ما تؤثر في المجردات مع انه ليس بينهما وضع فان النفس الناطقة تتاثر بالاعراض النفسانية كالفرح والحزن والغضب وامثالها بسبب ما يرتسم في القوى المدركة للجزئيات وهذه القوى مادية ذوات وضع والنفس واعراضها لا وضع لها هكذا قيل ويرد عليه انهم جعلوا للنفس حال كونها فاعلة وضعا كما مر فلهم ان يجعلوا لها حال كونها منفعلة ايضا ذات وضع غايته انه لم يتحقق الوضع بين متعلقها ومحل الفعل اذ هما واحد هنا فيرجع الى الاشكال الذي ذكرناه سابقا

وبالجملة كلامهم هذا لا يخلو عن الاشكال والاختلال مع ان فيه تطويلا مستدركا
لا حاجة اليه اصلا وهو ان المقدمة القايلة ان الجسم لا يجوز ان يكون فاعلا
لجوهر لا يحتاج في بيانها الى ما ذكروا من ان الجسم انما يفعل بصورته لا بمادته
والى ما استدلوا به عليه بل يكفيهم ان يقولوا الجسم لا يفعل الا بمشاركة الوضع
سواء كان فعله لذاته او لصورته او لمادته فاذن لا يكون فاعلا للمفارق
الى آخر ما ذكروا من المقدمات الثالث ما اورده الامام حجة الاسلام رحمه الله عليه
من قبلهم وهو ان كل جسم فهو متقدر بمقدار معين متصور ان يزيد عليه وينقص
لدلالة البرهان على تناهي الابعاد فكل جسم فرض يفتقر في اختصاصه بذلك
المقدار الواقع فيه الى مخصص خصصه به فلا يكون شيء منها مبدا اول
واجاب عنه بانه يجوز ان يكون ذلك الاختصاص لكون النظام الكلي
منوطا به بحيث يختل لو كان اصغر او اكبر منه كما انكم قلتم ان المعلول الاول
افاض الجرم الاقصى متقدرا بمقداره المخصوص وساير المقادير بالنظر
الى ذات ذلك المفيض على السواء ولكن تعين بعضها لكون النظام منوطا به
وجب لهذا ذلك المقدار وامتنع غيره فكذا اذا قدر غير معلول ولا فرق
بين ان يتوجه السؤال في نفس الشيء فيقال لم اختص بهذا دون غيره وبين
ان يتوجه في العلة فيقال لم خصصته بهذا دون غيره فان امكن دفع السؤال
عن العلة بان هذا ليس مثل غيره لان النظام منوط به بحيث يختل بدونه امكن
دفعه عن نفس الشيء ايضا بمثله والاولى ان يجاب بان ذلك المقدار
على تقدير كون الجسم مبدا اول يكون مقتضى ذاته لا يمكن بالنظر اليها غيره
اصلا كما في ساير صفاته وليس للكلام استدلالا وجوابا اختصاص
بالمقدار بل هو في جميع الصفات اللازمة للاجسام على السواء

المبحث العاشر الكلام في حقيقة العلم اعلم انه وقع في
الاصل في هذا المقام هكذا مسئلة في تعجيزهم عن اقامة الدليل على

ان للعالم صانعا وعلة وذكر فيه من قبل هكذا مسئلة في بيان عجزهم عن الاستدلال
على وجود الصانع فالمطلب في الموضعين من حيث المعنى واحد ولم يكن ايضا
بين وجوه الاستدلال المذكورة فيهما كثير فرق فاحدى المسئلتين كانت مغنية
عن الاخرى فلذا تركنا هنا هذه المسئلة واوردنا بدلها ما هو اساس
للمباحث الآتية وهو بيان حقيقة العلم ولهم فيه كلام كثير واختلاف عظيم
حتى ان ابا علي وقع منه ما ظن به انه متحير في ان حقيقته ماذا وذلك انه
فسره في موضع بالتجرد عن المادة فعلى هذا يكون امرا عدميا ولا يخفى
فساد هذا وفي موضع آخر جعله من مقولة الكيف بالذات ومن مقولة
المضاف بالعرض فعلى هذا يكون صفة حقيقية ذات اضافة كالقدرة
ونحوها وفي آخر جعله عبارة عن الصورة المرتسمة في الجوهر العاقل المطابقة
لماهية المعلوم وستسمع كلاما في الصورة وفي آخر جعله عبارة عن مجرد
اضافة فهذه الكلمات منه ان كانت تعبيرات عما عنده تبين انه
في حيرة من حقيقة العلم لكن يحتمل ان يكون مراده بايرادها الاشارة الى
اختلاف الآراء في تلك الحقيقة ومختاره يكون واحدا منها وهذا اضطراب
في كلامهم والاختلاف فيما بينهم في حقيقة العلم مع وضوحها حتى قال
بعض منهم ان هذا الاختلاف العظيم في ماهية الادراك ليس لخفائها بل لشدة
وضوحها دليل على ان ليس ما يقولون مبنيا على اصل محكم واساس مبرم
بل اكثره بالظن والتخمين ونحن لا نورد مما قالوا في بيان تلك الماهية الا ما
اقرب وهو ما اختاره ابو علي وبنى عليه كلامه في الاشارات وغيره
من ان الصورة الحاصلة من الذات المجردة ومعنى الصورة ما يوجد
عند المجرد لا بوجود اصلي بل بوجود ظلي وبيان هذا ان الشيء قد يوجد بوجود
يترتب عليه آثار ذلك الشيء ويثبت له احكامه مثل تجفيف الماء ورد اسخانه
واحراقه وتنويره للنار ويسمى هذا الوجود وجودا خارجيا واصيلا

في تعريفات العلم واختلافاتهم بها

الشيء عند

ويسمى الموجود بهذا الاعتبار عينا وقد يوجد بوجود لا يترتب عليه آثاره ولا تثبت له
احكامه ويسمى هذا الوجود وجودا ذهنيا وظليا وغير اصيل ويسمى الموجود بهذا الاعتبار
صورة فالمتصف بالوجودين شيء واحد لا تغاير فيه ولا اختلاف الا بحسب
تغاير الوجودين وهذا ما قيل ان الاشياء في الخارج اعيان وفي الذهن
صور فان قيل ما ذكرتم في بيان الوجودين والفرق بينهما غير واضح فانه
كما يترتب على الوجود الخارجي آثار واحكام كما ذكرتم كذلك يترتب على الوجود
الذهني ايضا آثار واحكام مثل الكلية والجزئية والجنسية والفصلية والنوعية الى
غير ذلك من الاشياء الكثيرة المسماة معقولات ثواني بل بعض ما يترتب
على الوجود الخارجي يترتب بعينه على الوجود الذهني كالزوجية للاربعة
والفردية للخمسة ولهذا قسموا اللوازم الى اللوازم الخارجية والى اللوازم الذهنية والى لوازم
الماهية قلنا المراد بالآثار والاحكام ههنا ما له اختصاص بذلك الشيء
كالمذكورات بالنسبة الى آثاره وللاشارة الى هذا اضفناها اليه فقلنا آثاره
واحكامه والعوارض الذهنية ليس لها اختصاص بماهية بل كل منها شامل
لماهيات كثيرة بحيث لا يعد في العرف من خواص واحد منها واما الجواب
عما يترتب على الوجودين المسمى بلازم الماهية فهو ان المراد بآثاره جميع ما يتحقق
من الآثار فبعضها وان ترتب على الوجود الذهني فجميعها لا يترتب الا على
الوجود الخارجي ثم ان تحقق الوجود الخارجي للاشياء بمعنى اتصافها به
لا يحتاج الى بيان وانما المحتاج اليه الوجود الذهني وقد انكره جمهور المتكلمين
وقال به الفلاسفة واستدلوا عليه بوجهين الاول انا نعقل كثيرا من ‏وجود ذهني
الاشياء التي ليس لها وجود في الخارج كبعض الاشكال الهندسية بل التي
يمتنع وجودها في الخارج كاجتماع النقيضين وارتفاعهما وقلب الحقائق
وكل ما هو معقول فهو ممتاز عن غيره والا لم يكن هو بكونه معقولا اولى من
غيره بل لم يكن غير المعقول لان الغيرية لا تعقل بدون الامتياز

فيكون له ثبوت والا لكان معدوما صرفا والمعدومات الصرفة لا تمايز بينها
واذا كان له ثبوت وليس في الخارج لان المفروض هذا فهو في الذهن لانهما متقابلان
ليس بينهما واسطة فثبت المط والاعتراض عليه منع انه لا تمايز بين المعدومات
الصرفة فان لها لوازما واحكاما مختلفة ولولا التمايز لم يتصور ذلك وانما
في نفسه قلنا لها لوازم مختلفة لان عدم العلة علة لعدم المعلول دون عدم غيرها وعدم
المانع شرط لوجود المعلول دون عدم غيره والعدمان معدومان صرفان
كيف ومن مذهبهم ان لكل حادث يوجد اما في الخارج او في الذهن فله قبل وجوده
معدات متعاقبة تقربه الى الوجود على مراتب متفاوتة فلولا انه ممتاز
في تلك الحالة عما عداه كيف يعقل ان المعد قربه اياه دون غيره ولم
يعد تمام المعدات هو دون غيره فالتنافي بين كلاميهم هذين اظهر من ان
يتردد فيه احد وما ذكر في دفعه مكابرة صريحة مع انا لا نفتقر الى هذه
البيانات بل عليهم البرهان على ان المعدومات لا تمايز بينها فان دعوى
الضرورة فيما خالف فيه كثيرون غير مسموعة الثاني انا نحكم على الاشياء
المذكورة احكاما ثبوتية اي لا يدخل في مفهومها عدم صادقة ككونها معقولة
ومحكوما عليها واعم من كذا واخص من كذا الى غير ذلك وصدق الحكم
الثبوتي يستدعي ثبوت المحكوم به للمحكوم عليه في نفس الامر اذ لا معنى له
الا مطابقة الحكم لما في نفس الامر وثبوت شيء لآخر في نفس الامر يستدعي
ثبوت الآخر فيها واذ ليس في الخارج فهو في الذهن لان نفس الامر منحصرة فيهما
والاعتراض عليه اما اولا فان ما ذكرتم منقوض بقولنا المعدوم المطلق
اي في الخارج والذهن معا مقابل للموجود في الجملة فان هذا الحكم ثبوتي
صادق قطعا ولا يتصور للمحكوم عليه فيه ثبوت اصلا واجاب عنه
بعض بان مفهوم المعدوم المطلق من حيث هو مقابل للموجود المطلق ومن حيث
انه يتصور موجود في الذهن وقسم منه فلا استحالة ولا نقض وهو

ساقط لان الحكم الثبوتي لو اقتضى ثبوت المحكوم عليه فانما يقتضيه حال ثبوت
المحكوم به له وعلى تقدير كون المحكوم عليه هنا موجودا في الذهن لا ثبت له
في نفس الامر المقابلة للموجود المطلق في هذه الحالة وحين ثبت له تلك
المقابلة في نفس الامر لا يمكن له وجود اصلا وهذا ظاهر واما ثانيا فان
نفس الامر لو كانت منحصرة كما ذكروه في الخارج والذهن لا يشكل معنى
صدق الحكم فيما نحن فيه اشكالا قويا وذلك انه ليس هذا الحكم على امر خارجي
حتى يقال معناه ان ما في الذهن مطابق لما في الخارج ومطابقة ما في
الذهن لنفسه غير معقولة مع انها يستلزم صدق الكواذب لانها ايضا
حاصلة في الذهن ومطابقة حينئذ لنفسها من غير فرق بينها وبين الصوادق
فان قيل الاحكام الصادقة كلها ثابتة في العقل الفعال وما يحصل منها في
عقولنا مطابقة وهي معنى مطابقتها لنفس الامر واما الكواذب فليست لها
مطابقة معها فثبت الفرق قلنا ثبوتها فيه اما ثبوت اصلي اي وجود خارجي
فيلزم ان يكون الممتنع في الخارج والمعدوم فيه ابدا موجودا فيه واما
ثبوت ظلي اي وجود ذهني فيلزم مطابقتها لما في نفس الامر ويعود
الاشكال لكذا فيه مع ان انفهام هذا المعنى من هذه العبارة في
غاية البعد وقد حقق البعض هذا المقام بان نفس الامر معناه نفس الشيء
في حد ذاته على ان الامر هو الشيء نفسه فاذا قلنا الشيء كذا في نفس الامر
كان معناه انه كذا في حد ذاته ومعنى كونه كذا في حد ذاته ان هذا الحكم له
ليس باعتبار المعتبر وفرض الفارض بل لو قطع النظر عن كل اعتبار
وفرض فهذا الحكم ثابت له سواء كان الشيء موجودا في الخارج او في
الذهن واما كون الشيء كذا في الخارج فمعناه انه كذا في وجوده الخارجي
اي وجوده الاصلي كما عرفت فنفس الامر يتناول الخارج والذهن
لكنها اعم من الخارج مطلقا اذ كل ما هو في الخارج فهو في نفس الامر

قطعا دون العكس واعم من الذهن من وجه اذ قد يكون الشيء في نفس الامر لا في الذهن
بان يكون في الخارج ولا يحصل في ذهن وقد يكون في الذهن لا في نفس الامر
كالكواذب فالاشياء الغير الموجودة في الخارج تكون في نفس الامر متصفة
بالصفات ولكن لما لم يكن لها تحقق الا في الذهن فاتصافها بها ايضا
في الذهن الا انه ليس للوجود الذهني مدخل في هذا الاتصاف مثلا عدم
العلة متصف في نفس الامر بعلية عدم المعلول فان العقل يحكم بانه
ارتفعت حركة اليد فارتفعت حركة المفتاح ولا يجوز ان يقال ارتفعت
حركة المفتاح فارتفعت حركة اليد وهذا دليل العلية على قياس الوجود
فانه يحكم العقل بانه وجدت حركة اليد فوجدت حركة المفتاح ولا يجوز
العكس الا ان عدم العلة لما لم يكن له تحقق الا في الذهن كان اتصافه بالعلية
من هذه الجهة في الوجود الذهني فهو متصف بالعلية في نفس الامر وفي
حد ذاته لكن هذا الاتصاف في الوجود الذهني وليس لخصوصيته في هذا الاتصاف
مدخل اصلا هذا كلامه مع نوع تغيير للعبارة وعلى ما ذكره فمعنى مطابقة
الاحكام الصادقة على المعدومات الخارجية انها من حيث انها حاصلة
في الذهن مطابقة لها من حيث انها ثابتة للاشياء في حد انفسها ولا يتاتى
مثل هذا في الكواذب فظهر الفرق واندفع الاشكال من هذه الجهة
لكن يبقى الاشكال في مثل ما ذكرنا من الاحكام الصادقة على المعدومات
والممتنعات مطلقا اي في الخارج والذهن مما لا يثبت لها حال كونها
موجودة في الذهن كما حققناه قبل وايضا توقف كون عدم العلة علة لعدم
المعلول على حصوله في الذهن فاذا حصل فيه صار علة له واذا خرج عن
الذهن ارتفعت عنه العلية وحتى ان عدم العلة الذي لم يتصوره احد
ليس علة لعدم معلوله فيه غاية البعد وايضا نحن نعلم قطعا ان المعدومات
التي يمكن وجودها في الذهن ان سلم الوجود الذهني فامكان وجودها فيه

فتبقى الحكم بانه ما كان عليه
الى ان حصل في الذهن

اي تساوي وجودها وعدمها فيه بالنظر الى ذواتها ثابت قبل وجودها في
الذهن فوجودها قبل تحققه بوجه من الوجوه متصف في نفس الامر بمساواته
للعدم بل نقول اذا وجدت هذه الاشياء في الذهن فليس لوجودها
وجود لا في الخارج ولا في الذهن لما قررنا من ان الوجود لا يصلح ان يكون
موجودا مع اتصافه في تلك الحالة بالمساواة المذكورة وان سلم
ان الوجود موجود فاذا اتصف هو في نفس الامر بمساواته للعدم كان
العدم ايضا بالضرورة متصفا فيها بمساواته للوجود والا لحق
احد المضافين المحققين دون الآخر وهذا باطل ضرورة واتفاقا
مع انه ليس لهذا العدم حينئذ وجود اصلا وهذا يدل ايضا على ان المقدمة
القائلة ثبوت الشيء لآخر يستدعي ثبوت ذلك الآخر في حيز المنع
فان قيل كيف يصح هذا وتلك المقدمة ضرورية قلنا الضروري
ان وجود الشيء لآخر كوجود الحركة والسواد والبياض ونحوها للجسم
يستدعي وجود موصوفاتها واما الثبوت الذي هو الرابطة بين
الشيئين فهو ليس بوجود حقيقة الا يرى ان للعمى ثبوتا في الخارج لزيد
وليس له وجود فيه قطعا فحصول هذا الثبوت بالنسبة الى العوارض
اتصاف الاشياء بها واستدعاء الاتصاف بالامور الغير الموجودة
لوجود الموصوف محل نزاع وخفاء مع انا قدمنا انا الآن لسنا
بصدد الحل والتقرير بل بصدد الاستفسار والتنبيه على مواقع الخلل
وكلامهم فعليهم بيان ما يدعونه ودفع ما نورده على ادلتهم بما لا يبقى معه
مجال تطرق شبهة نعم قد نقصد مقابلة ما ادعوه قطعيا ضرورة
او برهانا بآخر مثله او اقوى منه لزيادة اطلاع الناظر في كتابنا
ان كثيرا مما قالوه ليس مبنيا على تحقيق بحت كما يعتقده المتقلدة فيهم
فتحقق مما قررنا ان دليلهم على الوجود الذهني غير تام ثم ان كلامهم متردد



في ان العلم عندهم هو الوجود الذهني الذي ادعوه ام الموجود بهذا الوجود فظاهر
اكثر عباراتهم في تفسيره يدل على انه نفس ذلك الوجود حيث يقولون العلم
حصول صورة الشيء عند العقل وهو حصول ماهية المدرك للذات المجردة
وامثال هذا وقال ابو علي ادراك الشيء هو ان يكون حقيقته متمثلة عند
المدرك يعني حاضرة عنده من قولهم مثل بين يديه مثولا اي انتصب عنده
قايما وبالجملة التعبير عن العلم بالحصول وبما في معناه في غاية الشيوع
لكنهم جعلوا العلم من مقولة الكيف والوجود ليس منها مع انه يقع في
كلامهم ان العلم هو الصورة المساوية للمعلوم فلهذا قال المحققون العلم
عندهم هو الصورة نفسها ومرادهم بقولهم حصول الصورة الصورة الحاصلة
كما انهم يقولون الوحدة هي تعقل عدم الانقسام ومرادهم انها عدم
الانقسام المعقول فصار حاصل مذهبهم على ما اختاره الاكثرون ان العلم
هو الماهية الموجودة بالوجود الذهني وحين تقرر ما قررناه آنفا وما بيناه
سابقا من الفرق بين الوجودين ومن ان الصورة هي الماهية والفرق
بينهما اعتباري ومن اختلاف احكام الشيء ولوازمه باختلاف وجوده
وانه لا يلزم ان يترتب عليه في احد وجوديه ما يترتب عليه في وجوده الآخر
سقط عنهم كثير من الاعتراضات التي اوردت عليهم في هذا المقام مثل
انكم تجعلون العلم تارة حصول الصورة وتارة نفس الصورة ولا شك
في الفرق بينهما ومثل انه يلزم ان يكون الحجر عند حصول السواد له عالما
بالسواد ومثل انه يلزم ان يكون الذهن عند العلم بالنار وبالسواد وبالاعوجاج
مثلا حارا واسود ومعوجا ويلزم عند الحكم بتضاد السواد والبياض
او الاستقامة والاعوجاج اجتماع المتضادين ومثل انه يلزم ان يكون
الذهن اعظم مقدارا من كل شيء حتى يمكن حصول الجبل بعظمه بل حصول
كل عالم الاجسام فيه عند العلم بها واللوازم بينة البطلان الى غير ذلك

مما اورده الامام الرازی وغیره ووجه سقوطها یظهر بادنی تأمل فیما ذکرناه
فلا حاجة الی التفصیل لکن یرد علیهم اعتراضات قویة لا مدفع لها احدها
ان العلم من الاعراض النفسانیة کما اعترفوا به فیکون موجودا بوجود
اصیل قائما بالنفس موجبا لاتصاف النفس به وکون محله النفس لا یوجب
ان یکون وجوده ذهنیا ولا ینافی ان یکون خارجیا اصیلا لما علمت
من معناهما فان جمیع الکیفیات النفسانیة مثل القدرة وغیرها وان کان
محلها النفس لکنها موجودات خارجیة لانه یترتب علی وجودها هناک
احکامها ویصدر عنها آثارها وکذلک العلم والماهیة بکونها معلومة
غیر موجودة فی النفس بوجود اصیل بل بوجود ظلی عندهم غیر موجب
لاتصاف النفس بها کما اشرنا الیه عن قریب فکیف یکون احدهما الآخر
ثانیها ان الشیء کثیرا ما یعلم لا بکنهه بل بوجه من وجوهه کما نعلم الانسان بالضاحک
ولا شبهة فی انه لیس حینئذ ماهیة الانسان موجودة فی الذهن والا
کان معلوما بالکنه بل ان کان فماهیة الضاحک فتعریفهم المذکور للعلم
اعنی حصول ماهیة المدرک للذات المجردة لا یصدق علیه مع ان اکثر
علومنا من هذا القبیل ثالثها ان العلم عرض کما ذکرنا والماهیة المعلومة
لا یلزم ان یکون عرضا واذا کانت عرضا لا یلزم ان یکون موافقا للعلم
فی المقولة فیمتنع اتحادهما لانه یلزم منه کون الشیء عرضا وجوهرا معا او عرضا
من مقولتین وکلاهما محال فان قیل المحال ان یکون الشیء عرضا وجوهرا
معا او عرضا من مقولتین من جهة واحدة وههنا لا یلزم ذلک فان المعلوم
عرض من جهة قیامه بالموضوع الذی هو النفس وجوهر من حیث انه ماهیة
اذا وجدت فی الخارج کانت لا فی موضوع ولا منافاة فی هذا ولا فیما
اذا کان بالاعتبار الاول من مقولة من الاعراض وبالاعتبار الثانی
من اخری منها فلا محذور قلنا المعتبر فی کون الشیء جوهرا او عرضا وجوده

الخارجی کما یتبادر من اطلاق لفظ الوجود ولا نزاع لاحد فی ذلک والا لزم ان یکون
الواجب تعالی عرضا من وجه ولا یقول به احد وهذه الاعتراضات
لا مخلص عنها للذاهبین الی ان الموجود فی الذهن هو نفس الماهیة وهم
الاکثرون المحققون منهم واما من ذهب منهم الی ان الموجود فی الذهن لیس نفس
ماهیة المعلوم بل شبح ومثال له کصورة الفرس المنقوشة علی الجدار واذا
قیل للمعلوم انه موجود فی الذهن فهو بالمجاز ای صورته موجودة فیه وبمعنی
الوجود الظلی للشیء ان مثاله الذی هو کالظل له وجد فی الذهن فلا یرد علیه
شیء من هذین الاعتراضین اذ لا شبهة فی انه لا یلزم تطابق الصورة
وذی الصورة فی کونهما موجودین بوجود اصیل او بوجود ظلی بالمعنی الذی
ذکرنا ولا فی کونهما جوهرین او عرضین فجاز ان یکون صورة الشیء موجودة
بوجود اصیل فی الذهن وما هی صورة له موجودا بوجود ظلی فیه بذلک
المعنی بلا محذور وجاز ان یکون الصورة عرضا لقیامها فی وجودها
الاصیل ای الخارجی بالنفس وذو الصورة جوهرا لعدم قیامه فی وجوده
الخارجی بشیء وکذا جاز بعد کونهما عرضین ان یکون احدهما من مقولة
والآخر من اخری بلا محذور وکل هذا ظاهر الا انه لا یخفی علیک انه لیس علی
هذا الرأی للشیء حقیقة وجود ذهنی ای غیر اصیل علی ما هو المراد من الوجود
الذهنی فی اصطلاحهم لانه صرح بان وجود الصورة فی الذهن وجود خارجی
وان لا وجود للمعلوم حقیقة فی الذهن وینبغی ان یکون مراده بهذا ما اذا لم یکن
المعلوم من الصفات النفسانیة والا فهو موجود ایضا فی الذهن کصورته

المبحث الحادی عشر انه تعالی عالم بغیره من الاشیاء
اما عند الملیین فلانه فاعل لجمیع ما عداه بالاختیار والفاعل بالاختیار
لا بد وان یکون عالما بمفعوله لانه یفعله بارادته ولا یتصور ارادة
الشیء بدون تصوره والعلم به وما یقال من انه قد یصدر من النائم والغافل

فعل قليل بالاختيار من غير شعور به ليس بشيء لان استلزام الارادة للعلم بالمراد
ضروري ومن اين يعلم ان فعلها ذاك بالاختيار وبدون العلم فثبت
بهذا الطريق عندهم انه تعالى عالم بجميع ما سواه من الموجودات ثبوتا
بينا واما الفلاسفة فلهم في علمه تعالى اختلافات فمنهم من لا يثبت له علما
بشيء اصلا لا بذاته ولا بغيره ومنهم من لا يثبت علمه بذاته ويثبته بغيره ومنهم
من ذهب الى العكس ومنهم من يثبت علمه بالجميع الا بالجزئيات المتغيرة واليه
ذهب ابو علي والمقصود بالبحث هذا المذهب فهنا ثلث مقامات
علمه بغيره من الكليات والجزئيات الغير المتغيرة وعلمه بذاته وعدم علمه بالجزئيات
المتغيرة فنورد الاول في هذا المبحث والاخيرين في مبحثين آخرين فنقول اوردوا
على انه تعالى عالم بجميع الكليات والجزئيات الغير المتغيرة دليلين
احدهما انه مجرد اي غير متعلق بمادة وكل مجرد يعلم ما ذكرنا اما الصغرى
فقد مر بيانها واما الكبرى فلان كل مجرد يمكن ان يعقل لان المانع
من كون الشيء معقولا انما هو اللواحق المادية والمجرد منزه عنها
فلا مانع من كونه معقولا فهو في حد ذاته يمكن ان يعقل وكل ما يمكن في
حد ذاته ان يعقل فهو في حد ذاته يمكن ان يعقل مع غيره اذ لا منافاة
بين تعقلات الاشياء وايضا يعلم بالضرورة ان كل ما نعقله امكننا
الحكم بشيء ما عليه ولو بكونه ممكنا او موجودا او ما شبهه والحكم بين شيئين
لا يمكن الا بعد تعقلهما معا فثبت ان كل ما يمكن ان يعقل يمكن ان يعقل
مع غيره وحينئذ لزم امكان ان تقارنه ماهية ذلك الغير في العقل اذ
لا معنى لتعقل الشيء الا حصول ماهيته في العقل فاذا تعقلا معا فقد
اقترنا في العقل فامكان تعقلهما معا هو امكان مقارنتهما في العقل
واذا امكن مقارنتهما معا في العقل امكن مقارنتهما مطلقا سواء كانت
في العقل او في الخارج لان امكان المقارنة بينهما لا يخلو اما ان يكون مشروطا

بحصول المجرد في العقل او لا يكون وعلى الاول يلزم الدور لان حصوله في العقل هو
مقارنته للعقل فيكون امكان مقارنته العقل مشروطا بمقارنته له
لكن معلوم بالضرورة ان مقارنته له مشروطة بامكان مقارنته له
فيلزم الدور وعلى الثاني يلزم المط وهو امكان المقارنة بينهما مطلقا
واذا ثبت امكان مقارنة ماهية الغير للمجرد في وجوده الخارجي وهو فيه قايم بنفسه ثبت
امكان تعقله لها اذ لا يتصور تلك المقارنة الا بحصول تلك الماهية في
المجرد وهو معنى التعقل كما ذكرنا واذا ثبت امكان تعقله لها ثبت تعقله لها
بالفعل لان المجردات جميع ما يمكن لها فهو حاصل لها بالفعل دايما والا جاز
حدوث شيء لها لكنه لم يجز لان الحدوث مشروط بالمادة كما سلف والمجرد
بريء عن المادة وانما قلنا وهو في وجوده الخارجي قايم بنفسه ليلا يتوهم
انتقاض الدليل بالصور العقلية المجتمعة في العقل حيث يصدق على كل
واحدة منها انها ماهية مجردة قارنتها ماهية اخرى فينبغي ان تكون عاقلة لها
مع ان شيئا منها لا تعقل الاخرى بل العاقل للجميع هو الجوهر الذي هو محل لها
فاذا زيد هذا القيد اندفع هذا التوهم اذ تلك الصور متساوية الاقدام
في كونها غير مستقلة بالوجود وغير قايمة بنفسها فارتسام اي بعض منها
فرض في الآخر ليس اولى من عكسه فاما ان تكون كل منها مرتسمة فيما عداها
فيكون كل منها حالا فيما عداها ومحلا لها معا وهو محال واما ان لا يرتسم
شيء منها فيما عداها وهو المط فما دامت صورا عقلية ليست واحدة منها
عاقلة لغيرها بل العاقل لها جميعا هو المجرد الذي حلت هي فيه واما اذا وجدت
واحدة منها في الخارج قايمة بذاتها مستقلة بنفسها فحينئذ يمكن ان تكون
محلا لما يقارنها فيكون عاقلة له هذا تقرير الدليل الاول على علمه تعالى بغيره وهو
مبني على مقدمات كثيرة اما غير حقة واما غير مبينة من قبلهم بدليل تام وذلك
ان قولهم هو مجرد قد عرفت ما يرد على ما ذكروا في بيانه من الاعتراضات

مقارنة

لكن نساعدهم على الحقيقة ولا نلتفت الى دليلهم ونقول قولهم ان كل مجرد يمكن ان يعقل
مم وحصرهم المانع من كون الشيء معقولا في كونه ماديا غير مسلم لم لا يجوز ان
يكون له مانع آخر كيف ونحن وهم متفقون على انه لا يمكن للبشر معرفة حقيقة
البارى عز شانه مع انها مجردة وكذا حقيقة العقول والنفوس وساير
القوى الفعالة والمنفعلة كما اعترفوا به عندهم غير معقولة فمن اين الحكم
بامكان تعقلها ولو سلم فلا نسلم ان كل ما يمكن تعقله في حد ذاته يمكن
تعقله مع غيره ان ارادوا بالغير جميع ما عداه وشيء من الوجهين
الذين ذكروهما في بيانه لا يتم لانه لا دليل لهم على عدم تنافي التعقلات
الا الاستقراء الناقص لانه لا يمكن لهم تعقل جميع الاشياء حتى يظهر لهم انه
هل بين تعقلاتها تناف اولا والعلم الضروري انما هو بامكان بعض
الاحكام على كل ما نعقله لا بكلها وان ارادوا به الغير في الجملة فهو مسلم
لكن لا نفيدهم لان المطلوب هنا اثبات علمه تعالى بكل ما عداه الا ما استثني
وعلى هذا التقدير لا يثبت هذا ولو سلم فلا نم انه يلزم منه امكان مقارنة
ماهية ذلك الغير له وما ذكروه من ان معنى تعقل الشيء حصول ماهيته
في العقل مم وما يبطله قد مر ولو سلم انه يلزم منه امكان مقارنتهما في
العقل فلا نم انه يلزم منه امكان مقارنتهما مطلقا وما ذكروا من ان امكان
المقارنة اما ان يكون مشروطا بوجود المجرد في العقل الى آخره كلام لا حاصل له
اذ امكان الشيء لا يكون ابدا مشروطا بشيء حتى يكون الشيء بالنظر الى
ذاته واجبا وممتنعا ويصير بالنظر الى ذلك الشرط ممكنا كما انه يكون الشيء
بالنظر الى ذاته ممكنا فيصير بواسطة شيء واجبا وممتنعا وحال جميع
الممكنات هذا اذ لو تحقق موجبه وارتفع موانعه وجب والا امتنع بل امكان
كل شيء لازم له بالنظر الى ذاته لا ينفك عنه ابدا لكن هنا امور ثلثة متخالفة
بالماهية مقارنة حالين في محل كمقارنة المجرد وماهية غيره اذا تعقلا معا

المقارنة

ومقارنة الحال للمحل كمقارنة كل منهما للعقل ومقارنة المحل للحال كمقارنة
العقل لكل منهما والاخيرتان وان كانتا متلازمتين في التحقق لكنهما في
الماهية متباينتان فان العرض يتصف بالثانية دون الثالثة وانواع
الجواهر غير الصورة يتصف بالثالثة دون الثانية واذا كانت الثلثة
ماهيات مختلفة وان كانت متشاركة في مطلق المقارنة فنقول
كل منها ممكن ابدا وليس امكان شيء منها مشروطا بشيء ولا ينفك امكانه عنه
اصلا لكن تحقق الاولى مشروط بتحقق الثانية اللازمة من حصول المجرد
في العقل وهذا الحصول مشروط بامكانه وامكانه مثل امكان الاولى
ايضا ليس مشروطا بشرط اصلا فليس هنا مظنة دور قطعا ولو سلم ان
مقارنتهما في العقل مطلقا ممكن بلا اشتراط بشيء فلا نم امكان
مقارنتهما في الخارج فان الامور العقلية والخارجية كثيرا ما تختلف
بالامكان وعدمه وما ذكروه نظر ان يقال مقارنة المتناقضين ممكنة
في العقل كما اذا حكم عليهما بامتناع الاجتماع وهذا الامكان ليس مشروطا
بحصولهما في العقل لان حصولهما فيه مقارنة بينهما وهي مشروطة
بامكانها فيتوقف كل من مقارنتهما في العقل وامكانها على صاحبه وهو
دور ممتنع فثبت امكان مقارنتهما مطلقا اي سواء كان في العقل او
في الخارج ولا شبهة في بطلان هذا ولو سلم امكان مقارنتهما في
الخارج ايضا وانها لا تتصور الا بحصول تلك الماهية للمجرد فلا نم امكان
تعقله لها وانما يلزم لو كان ذلك الحصول هو التعقل او مستلزما له وهو
مم لم لا يجوز ان يكون ذلك الحصول شرطا للتعقل غير مستلزم له فلا يلزم
من تحققه حيث ما كان تحقق التعقل ولا امكانه وما قالوا في بيان
اندفاع النقض بزيادة الفقدان الصور العقلية متساوية في عدم
قيامها بنفسها فيلزم ان يكون متساوية في ارتسام بعضها في بعض

وفي عدمه والاول محال والثاني هو المط فيرد عليه اولا منع اللزوم فان تساوي
الشيئين في عارض ما لا يستلزم تساويهما في جميع الاحكام والا لم يوجد اختلاف
الحكم بين شيئين اصلا اذ ما من شيئين الا ويوجد بينهما تساو في امر ما فيجوز ان يكون
لبعض الصور العقلية خصوصية تقتضي ارتسامها باخرى منها وفي اخرى
منها ولا يكون للبعض الآخر مثل تلك الخصوصية الا يرى ان السرعة والحركة
مع تساويهما في انهما امران غير قائمين بانفسهما فيهما خصوصية تقتضي ان تكون الاولى
صفة والثانية موصوفة بها ولو سلم اللزوم فاستحالة الشق الاول من اللازم
بناء على الوجه الذي ذكروه ممنوعة وانما المحال ان يكون كل من الشيئين
حالا في الآخر ومحلا له باعتبار وجودهما الخارجي واما اذا كانت الحالية
والمحلية باعتبار الوجود الذهني فلا استحالة فيه الا يرى ان المجردين
يتعقل كل منهما الآخر ويصير حالا فيه ومحلا له ولا امتناع فيه نعم يجوز ان يبين
استحالة كون الصور العقلية عاقلة بوجه آخر ولكن الكلام فيما ذكروه
من الدليل وقد ذكر لدفع بعض هذه الاعتراضات وجوه متعسفة
لو اشتغلنا بنقلها وبيان ما فيها من التعسف لادى الى التطويل مع
انا لم نر كثير حاجة الى ذلك بناء على ان الفطن اذا تأمل في هذه الاعتراضات
لا يخفى عليه انها ليست مما يمكن دفعها بالتوجيه مع ان ورود واحد منها كاف
في اصل المط الذي هو ابطال الدليل وثانيهما انه تعالى لو كان عالما بذاته
كان عالما بما سواه مما ذكرنا لكنه عالم بذاته فيكون عالما بما ذكرنا اما
الملازمة فلانه تعالى علة ما سواه من الموجودات كلها وجوبها والعلم
بالعلة يستلزم العلم بالمعلول واما صدق المقدم فلما سياتي في المبحث
الذي يتلو هذا المبحث والاعتراض عليه اما اولا فانه منقوض بالجزئيات
المتغيرة فانه جار فيها بل ظهور جريانه فيها فقط اذ الكليات من
حيث هي كليات ليست موجودة خارجية حتى يكون معلوله بل وجود

هو وجود جزئياتها والوجود الذهني غير ثابت عندنا وكذا وجود الجزئيات
الغير المتغيرة اي المجردات وعندكم انه تعالى غير عالم بتلك الجزئيات
كما سياتي فيما بعد ولهذا استثنيت في اول الدعوى واما ثانيا فان قولكم
العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول مم اذ يلزم منه ان من علم شيئا علم
جميع معلولاته ومعلولات معلولاته ولو كانت غير محصورة
ومعلوم انه ليس كذلك وايضا ما يتمسكون به في بيان كونه تعالى
عالما بذاته غير تام كما ستعرفه ان شاء الله تعالى وقد اجيب عن
المناقضة الاولى بان المراد ان العلم التام بالعلة يوجب العلم التام بالمعلول
والعلم التام بالعلة هو ان تعلم ذاتها مع ما لها من الصفات التي من
جملتها العلية والعلم بالعلية لا يمكن بدون العلم بالمعلول لانها نسبة
بين العلة والمعلول والعلم بالنسبة لا يمكن بدون العلم بالمنتسبين
وعلم الله تعالى بذاته علم تام فيلزم علمه بمعلولاته وهذا انما يتم اذا ثبت
ان علمه تعالى بذاته تام بالمعنى الذي ذكروه وهو ليس ببديهي والاستدلال
على اصل علمه تعالى بذاته غير تام كما ستطلع عليه فكيف كون ذلك
العلم تاما وهذا ما قيل فيه ثبت العرش ثم انقش وقد دفع النقض
عنهم بوجه نذكره ان شاء الله المبحث الثاني عشر انه تعالى
يعلم ذاته وقد استدلوا عليه بوجوه الاول انه ثبت انه يعلم غيره
وكل من يعلم غيره يمكنه امكانا قريبا ان يعلم انه يعلم غيره حتى قيل ان
العلم بالشيء والعلم بذلك العلم واحد وكل ما يمكن له تعالى فهو حاصل له
بالفعل وليس له شيء من الكمالات بالقوة باتفاق العقلاء فهو
يعلم انه يعلم غيره ولا يمكن هذا العلم الا بعد العلم بذاته لانه احد اجزاء
معلوم ذلك العلم فثبت انه يعلم ذاته والاعتراض عليه انه مبني على
انه يعلم غيره وذلك ما قدرتم على اثباته لما ورد من وجوه الاعتراض

علی ما ذکرتم من الدلیلین سیما الدلیل الثانی فان فیه شیئا آخر وهو انه
کان مبنیا علی انه یعلم ذاته فبناء هذا علیه دور ظاهر الثانی ان المراد
من علمه تعالی هو التعقل والتعقل عبارة عن حضور الماهیة المجردة
عن الغواشی الغریبة واللواحق المادیة عند الذات المجرد وهو
حاصل فی حقه تعالی بالنسبة الی ذاته لان ذاته مجرد عن شائبة
المادة وغیر غایب عن نفسه وکذا کل مجرد بالنسبة الی نفسه فهو
عالم بذاته وکذا کل مجرد والاعتراض علیه انا لا نم ان حقیقة التعقل
ما ذکرتم وهذا ادعاء منکم لا بدیهی ولا مثبت بدلیل کیف والتعقل
والعلم عندکم من مقولة الکیف والحضور نسبة بین الشیئین ولو سلم فهذا
لا یتاتی بالنسبة الی الشیء ونفسه فان حضور شیء عند آخر لا یتصور
الا اذا کانا متغایرین بالذات ولا یکفی فیه التغایر الاعتباری کما
فی کون الشیء فوق الشیء وتحت الشیء ولا یلزم من کفایة التغایر الاعتباری
بین المنتسبین فی بعض النسب کما فی علم الشیء بنفسه عند القائل بکون
العلم اضافة او صفة ذات اضافة کفایته فی جمیع النسب کما ذکرنا ثم
ان ما ذکرتم هنا مخالف لجمیع ما سبق من ان العلم هو الوجود الذهنی
ای الوجود الغیر الاصیل او الموجود بهذا الوجود وانه صورة حالة فی
العالم وهنا علی ما ذکرتم لیس وجود غیر اصیل ولا حلول شیء فی شیء
فقال بعضهم لتوجیه کلامهم العلم عندهم قسمان علم حصولی وعلم حضوری
فما ذکروه اولا من حصول الصورة هو تعریف العلم الحصولی وما ذکروه
هنا تعریف للعلم الحضوری او للمعنی الاعم المشترک بین القسمین وعلی
هذا لا یبعد ان یقال دلیلهم الاول لاثبات علمه تعالی بذاته بالمعنی
الاول ودلیلهم الثانی لاثباته بالمعنی الثانی ونحن نقول ان العلم
مما یعلمه بالضرورة کل احد اما بکنهه او بما یمیزه عن سایر اغیاره ونعلم

قطعا ان مجرد عدم غیبة الشیء عن نفسه الذی سموه بالحصول عند نفسه
سواء کان مجردا او مادیا لیس مما یصدق علیه هذا المفهوم وان عدم
غیبة الشیء عن نفسه لیس فیه تفاوت بین المجرد وغیره بحیث یکون
احدهما علما والآخر غیر علم وهذا مما لا یشتبه علی المصنف فان
ابوا الا الاصرار علی توهمهم والآخرون علی تقلیدهم فذرهم فی
طغیانهم یعمهون الثالث وهو بالحقیقة ان تم دلیل علی انه تعالی
عالم بذاته وغیره ایضا ان عدم العلم جهل والجهل نقیصة وهی علی
الله تعالی محال وایضا العلم شرف وکمال والعالم اشرف واکمل
من غیر العالم فلو لم یکن الله عالما بذاته وغیره عالم بذاته لزم ان یکون
بعض مخلوقاته اشرف واکمل منه تعالی الله عن ذلک والاعتراض علیه
ان عدم العلم علی الاطلاق لیس بجهل بل عدم العلم عما من شانه العلم
فان اردتم بعلمه بذاته ما سمیتموه العلم الحضوری فلا یتصور عدم
علمه بذاته بذلک المعنی ولا نزاع لاحد فیه الا انه لیس بعلم وان اردتم
المعنی الآخر فعلیکم بیان انه یمکن ان یکون له تعالی بذاته بذلک المعنی حتی
یلزم من عدمه الجهل وحینئذ تکونون هادمین ما اسستم من انه لا یمکن
ان یکون له تعالی صفة زایدة علی ذاته اذ حصول الصورة فی ذاته
لیس عین ذاته وایضا قولکم العلم شرف وکمال ان اردتم به انه کذلک
بالنسبة الی غیره تعالی فمسلم لکنه لا یجدیکم نفعا وان اردتم انه کذلک علی
الاطلاق فهو ایضا وان کان حقا لکنه مخالف لاصلکم من ان ثبوت الصفات
له تعالی نقصان فیه للزوم استکماله بالغیر کیف ومثل ما ذکرتم یتاتی
فی جمیع الصفات الکمالیة من القدرة والسمع والرؤیة وغیرها
بان یقال اضدادها نقایص مستحیلة علی الله تعالی وایضا الموصوف
بها اکمل من غیره فوجب ثبوتها لله تعالی وانتم لا یقولون به ولیس

علم

هذا الا الاعتراف بفساد هذا الاستدلال على اصلكم **المبحث ١٣**
انه تعالى ليس عالما بالجزئيات المتغيرة قال الامام الرازي اللايق بما ذهبوا
اليه من ان العلم هو حصول الصورة ان لا يكون البارى تعالى عالما
بالجزئيات المتشكلة ايضا وان كانت غير متغيرة كاجرام الافلاك
القديمة عندهم لان العلم بها انما يكون بآلات جسمانية لان المتشكل
لا يتصور الا منقسما وارتسام غير المنقسم بالمنقسم محال فيستحيل علمه تعالى
بها لانه منزه عن الآلات الجسمانية وعندنا لما لم يكن العلم حصول الصورة
لم يلزم هذا واستدلوا على عدم علمه تعالى بالجزئيات المتغيرة بثلثة
اوجه الاول انه لو كان عالما لزم احد امرين اما ان يكون جاهلا واما
ان يكون متغيرا وكلاهما محال واستحالتهما بينة اما اللزوم فلانه اذا كان
زيد مثلا سيدخل الدار فقبل دخوله اما ان يعلم انه سيدخلها او يعلم
انه دخل او لا يعلم شيئا منهما فان كان احد الاخيرين لزم الجهل
اما مركبا واما بسيطا وان كان الاول فبعد دخوله اما ان يعلم انه
دخل او يعلم انه سيدخل او لا يعلم شيئا منهما وعلى الاخيرين يلزم
الجهل كما ذكرنا وعلى الاول تغير علمه بانه سيدخل من الوجود الى العدم
وعلمه بانه دخل من العدم الى الوجود فثبت لزوم احد الامرين والاعتراض
عليه منع استحالة مثل هذا التغير عليه تعالى فانه من قبيل التغير في النسب
والاضافات اذ العلم عندنا نفس اضافة بين العالم والمعلوم او صفة
ذات اضافة وعلى كل تقدير لا يتغير في مثل ما ذكر الا نفس تلك النسبة
اما الصفة عند القائلين بها فواحدة لا تتغير ولا تتعدد بتعدد المتعلقات
بل تتعدد الموصوف فيها والتغير في النسب والاضافات جايز في حقه تعالى
فان قيل البرهان قايم على امتناع التغير في صفاته تعالى مطلقا وهو
ان كل صفة تفرض فلا تخلو اما ان يكون ذاته تعالى كافيا في ثبوتها له

او يكون كافيا في انتفايها عنه او لا يكون كافيا لا في ثبوتها ولا في انتفائها
فان كان الاول وجب ثبوتها ما دام الذات وان كان الثاني وجب
انتفاؤها ما دام الذات والا لزم تخلف المعلول عن علته التامة وان كان
الثالث فلا بد من ثبوت تلك الصفة له تعالى وانتفائها عنه يكون محتاجا
الى امر آخر فان كان ذلك الامر من صفاته ننقل الكلام اليه حتى يتسلسل
وان كان امرا منفصلا عنه وذاته تعالى لا تخلو عن ثبوت تلك الصفة
او عدمها المحتاجين الى الامر المنفصل فذات الله تعالى من حيث اتصافه
بتلك الصفة يكون محتاجا الى الغير والاحتياج الى الغير مطلقا ينافي
الوجوب الذاتي سيما اذا كان الغير امرا منفصلا عنه قلنا
هذا منقوض بان الواجب تعالى يكون قبل الحادث اليومي ثم يكون
معه ثم قد يكون بعده ولا شبهة في انه تغير لكن باعتبار النسبة
والاضافة فما ذكرتم من البرهان لا يتم الا في الصفات الحقيقية
وبعضهم مال في الاعتراض على اصل الدليل الى منع الملازمة مستندا
بان العلم قبل دخول الدار بانه سيدخل والعلم بعده بانه دخل واحد
والعلم الاول ازلي فاذا لم يكن مغايرا للعلم الثاني فبعد الدخول لا ينبغي
علم ولا يتجدد علم بل العلم الاول الازلي يستمر فلا يلزم تغير لا من وجود
الى عدم ولا من عدم الى وجود وبين اتحاد العلمين بانا اذا علمنا ان
زيدا سيدخل الدار غدا واستمر لنا هذا العلم الى الغد وان دخل ولم يطرأ
لنا غفلة عن هذا فيما بين ذلك فبالعلم الاول نعلم انه دخلها لا ان يتجدد
لنا علم آخر وانما يحتاج احدنا الى علم آخر عند طرو غفلة على العلم الاول
والله تعالى منزه عنها فعلمه الازلي بانه سيدخل عين علمه بانه دخل
وانكر الآخرون عليه واحتجوا على الخمسة اوجه الاول تباين محموليهما
بالمواطاة اذ قبل الدخول اعتقاد انه سيقع علم واعتقاد انه دخل

جهل وبعد الدخول الاول جهل والثاني علم الثاني ثاني مجهوليهما باشتقاق
اي العلم به والجهل به اذ يجوز ان يعلم الشخص انه علم ان زيدا سيدخل
الدار ولا يعلم انه علم انه دخلها سواء علم انه دخلها او لا وكذلك يجوز
ان يعلم انه علم انه دخلها ولم يعلم انه علم انه سيدخلها سواء علم انه
سيدخلها او لا الثالث تنافي شرطيهما فان شرط كون اعتقاد
انه دخل علما الدخول وشرط كون اعتقاد انه سيدخل علما عدم الدخول
ومجرد الاختلاف في واحد من الامور المذكورة كاف لتغاير العلمين
فكيف بالتنافي من الجميع الرابع تغاير متعلقيهما اذ لا شبهة ان حقيقة
دخل غير حقيقة سيدخل وتغاير المعلومين يستدعي تغاير العلمين
الخامس انه كثيرا ما يوجد احدهما دون الآخر فان كثيرا من الامور نعلم
انها ستقع البتة وبعد وقوعها لا نعلم انها وقعت بل بعضها مما لا يكون
لنا بقاء الى وقوعه وعكس هذا اكثر فانه لا شبهة لاحد ان كثيرا من الامور
بحيث لا يحصى مما يحصل له العلم بانها وقعت مع عدم علمه قبل وقوعها
بانها ستقع وانفكاك الشيء عن نفسه محال بالضرورة فتحقق بهذه
الوجوه ان العلم بانه وقع الشيء غير العلم بانه سيقع فثبت الملازمة
وتم الدليل وللاولين ان يقولوا سلمنا تغاير العلمين فيمن يكون علمه وحكمه
زمانيا فانه لا فرق بالاتفاق بين وقع وسيقع الا بدلالة الاول
على المضي والثاني على الاستقبال وهما انما يتصوران بالنسبة الى
الزمانيات فان معنى الماضي ما هو قبل زمان هذا ومعنى المستقبل
ما هو بعد زمان حكمي هذا والمعنيان لا يتحقق الا في حق من يكون لحكمه
اختصاص بزمان فمن كان علمه وحكمه مستمرا ازلا وابدا من غير تجدد
ولا اختصاص بزمان لا يتصور بالنسبة اليه والى علمه وحكمه ماض ولا مستقبل
فلم يبق فرق بالنسبة اليه بين دخل وسيدخل فلا يلزم من علمه بهذا

الدخول الجزئي تغير في علمه اذ ليس هناك علمان ينتفي احدهما ويتجدد الآخر
وشيء من الوجوه المذكورة لا يقدح في هذا فلم يثبت الملازمة وبطل
الدليل وحمل الفاضل صاحب المحاكمات مذهب الفلاسفة على هذا
المعنى وقال انهم ما قالوا انه تعالى لا يعلم الجزئيات بل قالوا يعلمها على وجه
كلي ومرادهم انه لا يعلمها من حيث ان بعضها واقع الآن وبعضها في
الماضي وبعضها في المستقبل بل يعلمها علما متعاليا عن الدخول تحت
الازمنة ثابتا ابد الدهر وهذا كما انه تعالى لما لم يكن مكانيا كان نسبته
الى جميع الامكنة على السواء فليس بالقياس اليه بعضها قريبا وبعضها بعيدا
وبعضها متوسطا كذلك لما لم يكن زمانيا كان نسبته الى جميع الازمنة
على السواء فليس بالقياس اليه بعضها ماضيا وبعضها حاضرا وبعضها
مستقبلا وكذا الامور الواقعة في الزمان فالموجودات من الازل
الى الابد معلومة له كل في وقته وليس في علمه كان وكائن ويكون بل هي
دائما حاضرة عنده في اوقاتها بلا تغير اصلا وليس مرادهم ما توهمه
البعض من ان علمه تعالى محيط بطبائع الجزئيات واحكامها دون خصوصياتها
واحوالها كيف وما ذهبوا اليه من ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول
ينافي ما توهموه ونحن نقول ما ذهبوا اليه من ان العلم بالجزئيات المتشكلة
يحتاج الى الآلات الجسمانية ينافي ما حمل هذا الفاضل عليه مذهبهم في
هذه المسئلة لمنافاة مذهبهم في هذه المسئلة على اي محمل حمل لاصل من
اصولهم المقررة عندهم لازمة وهذا يستلزم تنافي اصليهما المذكورين
ولا مجال لتخليصهم عن المنافاة الثاني ان ادراك كل جزئي فهو بآلة
جسمانية فلو كان الباري تعالى مدركا للجزئيات لكان جسما او جسمانيا
واللازم بط فالملزوم بط والدليل على ان ادراك كل جزئي فهو بآلة
جسمانية ان كل جزئي لا بد له من مقدار وانطباع ذي المقدار فيما

لامقدار له محال بالضرورة وكان مرادهم بهذا الدليل اثبات عدم علمه تعالى
ببعض الجزئيات اعني المتشكلات وان كان ظاهر عباراتهم عاما والا
فعندهم ليس كل جزئي ذا مقدار لثبوت المجردات عندهم وهو مبني على
انه لا يمكن ادراك الجزئي من حيث هو جزئي الا بالاحساس او التخيل
او ما يجري مجراهما من الآلات الجسمانية واما المجردات فلا يمكن ادراكها
الا بمفهومات كلية غير مانعة من الاشتراك بالنظر الى انفسها وان كانت
في الواقع مختصة بواحد منها غير صادقة بالفعل على غيره والاعتراض عليه
منع تلك المقدمة وما ذكر في معرض الدليل عليها باطل اذ هو مبني على ان
ادراك الشيء انما هو بانطباعه في المدرك وقد ابطلناه ولئن سلم فلا نسلم ان
انطباع ذي المقدار فيما لا مقدار له محال وانما يكون كذلك لو كان الانطباع
وكونه ذا المقدار باعتبار وجود واحد واما اذا كان الانطباع في الوجود
الذهني وكونه ذا المقدار في الوجود الخارجي كما فيما نحن بصدده على زعمهم فلا نسلم
استحالته فضلا عن بداهتها ولئن ادعوا ان كونه ذا المقدار في الوجود
الخارجي يستلزم كونه كذلك في الوجود الذهني طالبناهم بالبرهان على ذلك
فانه ليس من الاحكام الضرورية كيف وهم قد قرروا سابقا ان كثيرا من
لوازم الوجودين واحكامهما متخالفة فمن اين علم كون الشيء ذا مقدار ليس منها
الا ترى انهم قائلون بانطباع ذي المقدار العظيم كاعظم جبل في شيء ذي مقدار
جدا صغير كالحس المشترك والخيال وهذا لا يتصور الا بان يكون مقداره فيهما
صغيرا فقد اعترفوا بتفاوت مقداره بالكبر والصغر باعتبار وجوديه
فلم لا يجوز تفاوته بالوجود والعدم باعتبارهما قال الامام الرازي بل انطباع
العظيم في الصغير على اصلهم ابعد من انطباع ذي المقدار في غير ذي المقدار
لانهم زعموا ان الهيولى لا مقدار لها مع انها محل للمقادير وفيه نظر لان
زعمهم ان الهيولى لا مقدار لها في حد ذاتها لكنها قابلة للمقادير المتفاوتة

فعند حلول ذي المقدار فيها يعرض لها المقدار والا فامتناع حلول ذي مقدار
من حيث هو ذو مقدار فيما لا مقدار له اظهر من ان يخفى على عاقل واما المجرد
الذي ينطبع فيه صور المعقولات على رايهم فليس مما يمكن له عروض المقدار
لا بحسب ذاته ولا بغيره الثالث ان العلم بان الشيء حاصل الآن او ليس بحاصل
تابع لحصول ذلك الشيء او لا حصوله فلو كان الباري تعالى عالما بوجود
الجزئيات الواقعة لكان ذلك العلم اما تمام ذاته او جزءا منه فيلزم افتقار
ذاته الى غيره الذي هو وقوع تلك الجزئيات واستحالة هذا غنية عن
البيان او صفة زائدة عليه فكان لغيره مدخل في تكميل ذاته وهو ايضا
محال والاعتراض عليه انا لا نسلم ان علم الباري تابع للمعلوم وانما هو في
العلم الانفعالي الذي هو لنا بالممكنات واما علم الباري فهو علم فعلي بمعنى انه
سبب لوجود الممكنات فهو متبوع وغير مفتقر الى شيء غير ذاته تعالى
فلا يلزم منه ان يكون لغيره مدخل في تكميله على تقدير كون العلم صفة زائدة
على ان هذا الدليل منقوض بعلمه بالكليات وبساير الاضافات اذ هي
تابعة للمضافين الذين احدهما غير ذات الباري فتاتي فيها اجراء
ما ذكروه من المقدمات وما يجيبون به عنها فهو جوابنا هنا اذ العلم عندنا
مجرد اضافة او صفة ذات اضافة لكن التبعية التي ذكروها في الاضافة
فقط **المبحث الرابع عشر** انه هل للفلك نفس ناطقة محركة له
بالارادة او لا اثبتها الفلاسفة وانكرها المليون لا بمعنى انهم يحكمون باستحالة
ان يكون له نفس متعلقة بجرمه كتعلق نفوسنا بابداننا وتحركه بارادتها
كما تحرك نفوسنا بارادتها ابداننا فانه لا دليل على استحالة ذلك ولكن بمعنى انه
لا دليل على ثبوتها والعلم به مفوض الى الله تعالى والطريق الى معرفته ليس
الا الوحي ولم يثبت الوحي عندنا لا بنفيها ولا باثباتها ولا يتم ما اورده الفلاسفة
في معرض الاستدلال العقلي على ذلك فنحن نحرر مذهبهم في هذا ثم نورد



ما ذكروا في معرض الاستدلال ثم نتكلم عليه ان شاء الله تعالى اما مذهبهم فهو ان لكل فلك عقلا مجردا من جميع الجهات غنيا في كمالاته واستكماله بها عن الفلك وجوهرا آخر منطبعا في مادته هو صورته بمنزلة النفس الحيوانية لنا ترتسم فيه المرادات الجزئية من الحركات والاوضاع ويقال له النفس الجسمانية والنفس المنطبعة وظاهر مذهب المشائين انه ليس للفلك نفس غير هذه واثبت بعض متأخريهم ومنهم ابو علي جوهرا آخر مجرد الذات عن المادة متعلقة بها بحسب التدبير والتحريك مستكملة بسبب ذلك هو نفس ناطقة للفلك بمنزلة نفوسنا الناطقة المدركة والمريدة للكليات بذواتها وللجزئيات بواسطة الآلات الجسمانية والامام الرازي جعل مبدأ الارادة الكلية هذه النفس المجردة ومبدأ الارادة الجزئية تلك النفس المنطبعة وانكر عليه غيره قائلا ان هذا شيء لم يذهب اليه ذاهب قبله فان الجسم الواحد يمتنع ان يكون ذا نفسين يعني ذاتين متباينتين وهو آلة لهما مقابل على تقدير ثبوت النفس الناطقة فالمدرك والمريد للكليات والجزئيات جميعا هو تلك النفس الناطقة وان كانت صور الجزئيات مرتسمة في النفس الجسمانية فهي آلة النفس الناطقة في ادراك الجزئيات كخيالنا بالنسبة الى نفسنا الناطقة الا ان الخيال غير سار في البدن وهي سارية في جميع جرم الفلك فعلى هذا يكون الفلك حيوانا ناطقا كالانسان ولهذا زادوا في تعريف الانسان قيدا فقالوا هو حيوان ناطق مائت احترازا عن الفلك هذا تقرير مذهبهم في ثبوت النفس للفلك وسيجيء في المبحث الثامن عشر بيان معنى النفس وانقسامها الى اقسامها وما يتعلق بذلك ان شاء الله واما استدلالهم على ثبوتها للفلك فلهم فيه مسلكان احدهما لاثبات النفس المجردة وثانيهما لاثبات النفس الجسمانية **المسلك الاول** لهم فيه وجهان الاول انه لو كانت حركة الفلك ارادية دائمة لكان مبدؤها

مجردا وهو المطلوب اما الشرطية فلان الحركة الارادية بل كل فعل ارادي لا بد له من ان يكون هو مقصودا بالذات او يترتب عليه ما هو المقصود بالذات المسمى بالغرض وهذا ضروري فالمقصود من حركة الفلك اما نفسها وهو باطل لان ماهية الحركة انها كمال اول لكون وسيلة الى كمال ثان واذا كان كذلك استحال ان يكون هي المقصودة بالذات فالمقصود من الحركة امر آخر ولا بد من ان يكون ذلك الامر غير حاصل حال الحركة والا لزم تحصيل الحاصل وهو محال ولا بد ايضا ان يكون ممكنا لان طلب المحال دائما محال وجميع ما يمكن للفلك من الكمالات حاصلة له بالفعل الا بعض الاوضاع فثبت ان المقصود من حركة الفلك استخراج الاوضاع من القوة الى الفعل وليس المقصود وضعا شخصيا بعينه والا فان لم يقع ذلك الشخصي ابدا كانت حركته الازلية الابدية عبثا محضا وهدرا صرفا وهذا ممتنع على تلك الاجرام العالية الشريفة وان وقع في وقت من الاوقات لزم وقوفه عن الحركة عنده لكن المفروض ان حركته دائمة هذا خلف فثبت ان المقصود منها هو وضع معين كلي فان قيل هذا الكلام متناقض لان كون الشيء معينا ينفي كونه كليا وكونه كليا ينفي كونه معينا قلنا لا كذلك فان المعين يصدق على هذا المعين وعلى ذاك وعلى ذلك وما يصدق على كثير فهو كلي نعم قد يطلق المعين ويشار به الى احد المعينات بشخصه وبهذا الاعتبار يكون قسيما للكلي فالشبهة انما تنشأ من هذا واذا كان المقصود من حركة الفلك امرا كليا فلا بد من ان يعقله فاعل الحركة الذي يقصد اليه بها لان القصد الى المجهول محال بديهة والعاقل للامر الكلي لا يجوز ان يكون جسما ولا جسمانيا كما تقرر في موضعه فثبت انه مجرد لا من كل الوجوه ليكون عقلا اذ المفروض انه متعلق بجرم الفلك بالتحريك فيكون شيئا

مجرد الذات عن المادة متعلق الفعل بها وهو المراد بالنفس المجردة فثبت
ان حركة الفلك لو كانت ارادية دائمة لكان مبداؤها نفسا مجردة وهذا
ما اردناه فان قيل ما ذا احوجهم في تقرير الملازمة الى نفي كون غرض الفلك
نفس الحركة حتى كثرت المقدمات وطال الكلام بايراد الاشكالات عليها
وصعب الامر عليهم بانقطاعهم عن الجواب عنها وهلا اكتفوا بان يقولوا الغرض
سواء كان نفس الحركة او شيئا آخر اما ان يكون جزئيا معينا منها او كلية
الى آخر المقدمات ليندفع عنهم كثير من المؤونات قلنا ان حركة كل فلك
بل كل حركة من مبدئها الى منتهاها عندهم امر جزئي بسيط لا فرد له ولا جزء
على ما عرفت من قبل فلو كان الغرض نفس الحركة لم يتم قولهم الغرض ليس جزئيا
معينا ولم يصح الاستدلال عليه بانه لو كان كذلك لوقف عند حصوله
واللازم بط لانه ان اريد لوقف عند حصوله عن الحركة الى السكون فاللزوم
مم وانما يلزم ذلك لو لم يكن هذا الجزئي عرضه دائما وان اريد لوقف على هذا
الجزئي ولم يتعد الى جزئي آخر فالامر كذلك فبطلان اللازم مم وعلى كل تقدير
فالاستدلال فاسد فلا بد من ذكر تلك المقدمات واما صدق المقدم
فيحتاج الى اثبات امرين احدهما ان حركة الفلك ارادية والثاني انها
دائمة اما الاول فمعقول لو لم تكن ارادية لكانت اما طبعية او قسرية والاخرتان
باطلتان فتعينت الاولى اما صدق الانفصال فلان الحركة لا بد لها من مبدأ
هو المحرك فهو اما خارج عن المتحرك بحيث يكون ممتازا عنه في الوضع اولا
فان كان الاول فالحركة قسرية كحركة الحجر الى فوق وان كان الثاني فلا يخلو
اما ان يكون الحركة صادرة عن قصد وارادة اولا فان كان الاول فهي
نفسانية سواء لم يكن المبدأ خارجا عن المتحرك كالنفس الجسمانية ان قلنا
انها مبدأ الحركات الجزئية للفلك على ما هو ظاهر مذهب المشائين او كان
خارجا عنه لكن لا بحيث يمتاز عنه في الوضع كالنفس الناطقة وان كان الثاني

فهي طبيعية سواء كانت مقرونة بشعور كما اذا سقط الانسان عن عال اولا
كما اذا هبط الحجر منه واما بطلان الاخريين اما الطبيعية فلان حركة الفلك
مستديرة ولا شيء من الحركة المستديرة بطبيعية فلا شيء من حركة الفلك
بطبيعية اما الصغرى فظاهرة واما الكبرى فلان كل وضع من الاوضاع
الحاصلة في اثناء الحركة المستديرة فهو مطلوب الا ان يحصل ثم متروك بعد
حصوله فلو كانت باقتضاء الطبيعة لزم ان يكون الشيء الواحد بعينه مطلوبا
بالطبع ومهروبا عنه بالطبع وهو محال بخلاف ما اذا كانت ارادية فانه
يجوز ان يكون شيء مراد الغرض وبعد حصوله يسنح غرض آخر اهم من الاول
وكان بحيث لا يحصل الا بترك الاول بل يجوز ان نظر بعد حصوله ان عدمه اولى
من وجوده واما القسرية فلوجهين احدهما ان القسرية لا يكون الا على
خلاف الطبع وقد ثبت ان الحركة المستديرة لا يجوز ان يكون باقتضاء
الطبع والحركة المستقيمة لا تجوز على الفلك فضلا عن ان يكون مقتضى طبعه
كما تقرر في موضعه واذا لم يكن شيء من الحركتين مقتضى طبع الفلك
فلا يتصور فيه حركة على خلاف الطبع حتى يكون قسرية وانما قلنا ان القسر
لا يكون الا على خلاف الطبع لانه اذا لم يكن في طباع المقسور ميل يقاوم القاسر
فلنفرض انه حرك بقوة معينة في مسافة معينة فلا بد ان يقع تلك الحركة
في زمان لامتناع وقوع حركة ما لا في زمان ولنفرضه ساعة ثم نقدر
انه حرك جسما آخر في طباعه ميل الى خلاف جهة القسر بمثل تلك القوة
بعينها في تلك المسافة ولا بد ان يكون هذه ايضا في زمان لما ذكرنا
وان يكون زمانها اكثر من زمان الاولى لوجود العائق ولنفرضه ساعتين
ثم نقدر انه حرك جسما ثالثا في طباعه ميل الى خلاف جهة القسر على
مقدار نصف الميل الاول بمثل تلك القوة في تلك المسافة فيكون زمان
هذه الحركة نصف زمان حركة ذي الميل الاول اذ تفاوت الزمانين بسبب

تفاوت الحركتين فى البطو والسرعة وهذا التفاوت ليس الا بسبب تفاوت
المعاوق فى الحركتين اذ القوة المحركة والمسافة فيهما واحدة فيكون تفاوت
الزمانين بحسب تفاوت المعاوقين ومعاوق الثانية نصف معاوق الاولى
فيكون زمانها ايضا نصف زمان الاولى فيكون ساعة كزمان الحركة
العادمة للمعاوق فيكون الحركة مع المعاوق فى السرعة والبطو كالحركة
لا مع المعاوق وهذا محال فان قيل هذا منقوض بان جميع الافلاك يتحرك
بالحركة اليومية من المشرق الى المغرب وهذه الحركة فى غير الفلك الاعظم
مبداها الفلك الاعظم وهو خارج عن ساير الافلاك فيكون قسرية واللازم
مردود ليلكم ان لا يكون قسرية قلنا المنقسم الى الاقسام المذكورة اعنى الارادية
والطبيعية والقسرية انما هو الحركة الذاتية لا العرضية وحركة تلك الافلاك
هذه الحركة انما هى بالعرض فلا يندرج فى شئ من هذه الاقسام فلا يرد
النقض وثانيهما انه لو كانت حركة الفلك قسرية لكانت على موافقة القاسر
ولو كانت على موافقة القاسر للزم تشابهها فى الجهة والسرعة والبطو اذ
لا يتصور هناك قسر الا من بعضها لبعض والتالى باطل اذ ليس التوافق والتشابه
الا فى قليل منها واما الثانى اى ان حركة الفلك دائمة فلانها هى السبب
فى وجود الزمان وبقائه فلو انقطعت لزم انقطاع الزمان لكنه محال كما مر
فى المبحث الاول من الكتاب فثبت ان حركة الفلك دائمة وهو المطلوب
هذا تقرير الوجه الاول من وجهى اثبات النفس المجردة للفلك والاعتراض عليه
انا لا نم ان كل فعل اختيارى لا بد له من غرض فان افعال الله تعالى عندنا
اختيارية وليست معللة بغرض ودعوى الضرورة فى محل الخلاف العظيم
غير مسموعة ولو سلم فلا نم بطلان كون الحركة نفسها مقصودة بالذات
وما ذكرتم من ان ماهية الحركة انها كمال اول الى آخره ان اردتم انه يلزم
ان يترتب عليها امر آخر من اين او وضع او غير ذلك فمسلم لكن لا يلزم منه

ان يكون غرض الفاعل من فعله والباعث على اقدامه عليه ذلك الامر الآخر
لا بد له من دليل فان كثيرا من الملزومات يكون مقصوده من حيث ذواتها
لا من حيث لوازمها بل ربما يكون بعض لوازمها مكروهة وان اردتم ان
ما هيتها ان يكون المقصود بالذات منها ذلك الامر فهو ممنوع اذ هذا محض ادعاء
مسكم فان قيل غرض الفعل لا بد ان يكون مغايرا له بالذات اذ يلزم ان
يكون وجوده فى الخارج مترتبا على وجود الفعل وهذا لا يتصور فى
الشئ مع نفسه فبعد تسليم ان الحركة الارادية لا بد لها من غرض لا يتاتى
القول بان المقصود بالذات منها نفسها قلنا الفعل الذى يحصل نفس
الحركة غرضا له سوا اتحاد الفاعل اياها ولا شبهة فى تغايرهما فلا محذور
وقد يقال فى بيان ان الحركة لا يكون مقصودة بالذات ان الحركة
لا يمكن ان يقتضيها لذاتها محرك قار الذات بحسب طبيعة او ارادة او غير
ذلك لان مقتضى الشئ يدوم بدوامه وما لا قرار له فى ذاته لا يمكن ان
يدوم بدوام شئ له قرار فالمحرك القار انما يقتضيها لا لذاتها بل لشئ
آخر يحصل به ويكون ما يقتضيه لذاته ذلك المحرك هو ذلك الشئ لا الحركة
فاذن الحركة ليست من الكمالات المطلوبة بذاتها وفيه نظر اما اولا فلان
قوله مقتضى الشئ يدوم بدوامه ان اراد به انه يدوم وجوده بدوام
وجود مقتضيه فمسلم ولا يلزم منه امتناع ان يكون الحركة مقتضى المحرك
القار لذاته لان الحركة ايضا دائمة الوجود من المبداء الى المنتهى كما حققناه
سابقا فى الحركة بمعنى التوسط التى هى حقيقة الحركة ومعنى كونها غير قارة
انها لا يدوم فى حد من حدود المسافة لا انها لا يدوم فى الوجود وان
اراد انه يدوم على انه ووضعه وغيرهما من احواله بدوام وجود مقتضيه
فهو ممنوع لا يدل عليه ضرورة ولا برهان كيف وانا نقول الحركة لا بد لها من
مقتض البتة فمقتضيها اما ان يكون قار الذات او غير قار الذات

فان كان الاول ظهر بطلان ذلك القول وان كان الثاني ننقل الكلام الى
مقتضى ذلك المقتضى اذ كل غير قار الذات مفتقر الى علة لامتناع
كونه واجبا والتسلسل محال فلزم الانتهاء الى شيء غير قار يكون مقتضيه قارا
على ان ما ذكر لو سلم في المقتضى بحسب الطبيعة فهو ممنوع في المقتضى بحسب الارادة
اذ هو يجب ان يكون على وفق الارادة ويجوز ان تتعلق الارادة بوجود
الشيء لا بدوامه وقراره لغرض من الاغراض واما ثانيا فلان ما ذكره على
تقدير تمامه لا يدل الا على ان غير القار لا يجوز ان يكون مقتضى ذات القار
فلا يكون المحرك القار كافيا في وجود الحركة وعلة تامة لها ولا يلزم من
هذا ان لا يكون الحركة مطلوبة لذاتها اذ يجوز ان يكون الحركة بتوسط
شيء آخر غير ذات المحرك ومع هذا يكون الحركة مطلوبة لا بتوسط
مطلوب آخر بل لذاتها وقد يقال هذه المقدمة اي ان الحركة لا يكون
مقصودة بالذات غير محتاجة الى دليل فان الحركة ليست الا التادي الى الغير
والتوجه اليه فامتنع ان يكون مطلوبة لذاتها ودفعه يظهر من التامل فيما ذكرنا
ولو سلم فلا نسلم امتناع ان يكون مقصود الفلك من الحركة محالا وقولكم
ان طلب المحال محال مم انما المحال وقوع هذا المطلوب والطلب بعد العلم
باستحالة المط ومن اين علم انه يلزم ان يعلم الفلك استحالة كل محال حتى
يمتنع منه طلبه ولو سلم فلا نسلم ان كل كمال ممكن للفلك من المعقولات وغيرها
حاصل له بالفعل سوى الوضع ولا يتصور ثبوت هذا ببرهان اصلا ولو سلم
فما ذكرتم في امتناع ان يكون مقصوده وضعا بعينه من ان هذا الوضع
لو وقع في وقت من الاوقات لزم وقوفه عن الحركة مم وانما يكون كذلك
لو لم يتصل بالارادة الاولى المنتهية عند وقوع ذلك الوضع ارادة اخرى متعلقة
بوضع آخر متعين وهكذا الى غير النهاية ولا بد لنفي هذا من دليل الا ترى ان جمهور
المشائين ما اثبتوا الا النفس الجسمانية المدركة للجزئيات المريدة لها ومع هذا

لا يجوزون وقوفه عن الحركة ولو سلم فلا نسلم ان العاقل للامر الكلي لا يكون الا مجردا
فان هذا مبني على ان يكون التعقل انطباع الصورة او مستلزما له وقد بينا
بطلانه واما ما ذكرتم في بيان صدق المقدم فقولكم في اثبات الامر الاول
اي كون حركة الفلك ارادية من ان الحركة المستديرة لا يجوز ان يكون
طبيعية مم وما ذكرتم في معرض الاستدلال عليه من لزوم كون المطلوب
بالطبع متروكا بالطبع وبطلان اللازم منقوض بالحركة المستقيمة فانه لو تم
ما ذكرتم لزم ان لا يكون حركة مستقيمة طبيعية ايضا والا لزم ان يكون المط
بالطبع متروكا بالطبع لان وقوع المتحرك في كل حد من حدود المسافة الى منتهاها
وكل ان من الانات الواقعة في اثناء الحركة حينئذ مطلوبان بالطبع ومتروكان
بالطبع واللازم بط فلزم من هذا ان لا توجد حركة طبيعية اصلا لانحصار
الحركة في المستقيمة والمستديرة وقد بطل كون شيء منهما طبيعيا حينئذ فبطل
كون الحركة على الاطلاق طبيعية وانتم لا تقولون به فان قيل لا يلزم في
الحركة المستقيمة على تقدير كونها طبيعية ما يلزم في الحركة المستديرة على تقدير
كونها كذلك من كون المط بالطبع مهروبا عنه بالطبع لان الحركة الى كل حد
من حدود المسافة في الحركة المستقيمة ليست لان وقوع المتحرك في ذلك الحد
مطلوب بالطبع بل لان حصول المط بالطبع وهو الوصول الى المنتهى لا يمكن
بدون ذلك قلنا مثل ذلك يتاتى في الحركة المستديرة ايضا لان الحركة
الى كل حد ليست لان الوضع المترتب عليها مطلوب بالطبع بل لان حصول
المط بالطبع وهو نفس تلك الحركة او ملزوم من ملزوماتها لا يمكن بدون ذلك
وقد تقرر هذا الاستدلال بوجه آخر لا يرد عليه هذا النقض وهو ان كل
وضع او حد يفرض في الحركة المستديرة فتركه بعينه هو التوجه اليه فلو كانت
الحركة المستديرة طبيعية لزم ان يكون الهرب عن الشيء طلبا له وهو بديهي
الاستحالة ورد عليه ان ترك وضع او حد ليس طلبا له بعينه لا بعد آنه

لزم ان يكون الشيء بعينه مطلوبا ومهروبا عنه
معا وهو محال م

واستحالة اعادته غايته انه يكون طلبا لمثله فلا يلزم كون المهروب عنه مطلوبا
ولا كون الهرب عنه طلبا له كيف ولو صح ما ذكر لزم ان يمتنع الحركة المستديرة
مطلقا اي سواء كانت طبيعية او ارادية او قسرية لان كون ترك الشيء
توجها اليه بعينه محال قطعا وعلى ذلك التقدير يلزم من كل حركة مستديرة
هذا وما يلزم منه المحال فهو محال ولو سلم فقولكم ان حركة الفلك لا يجوز ان يكون
قسرية مم وما بنيتم عليه دعواكم هذه من ان القسر لا يكون الا خلاف الطبع
غير مسلم والسند لا لكم على هذا بان الطبع لو لم يكن مقاوما للقاسر لزم كون
الحركة مع المعاوق في السرعة والبطوء كالحركة بدون المعاوق وهو باطل
فاسد مقدمته اما الملازمة فلانه انما يلزم ما ذكرتم لو كان تفاوت الزمانين
في الحركتين الاخريين اعني ذاتي الميل الى خلاف جهة القسر كله بحسب تفاوت
وليس كذلك لان الحركتين لذاتيهما تقتضيان مقدارا من الزمان لا يمتنع
اي حركة كانت لا في زمان ففي الصورة المفروضة الحركات الثلث
بحسب اتحاد المسافة وتماثل القوة المحركة متساوية في اقتضاء مقدار من الزمان
من غير تفاوت فيه ولا تعلق له بالمقاوم والمعاوق وهو كما فرض ساعة
ففي الحركة الثانية اعني ذات الميل الاقوى ساعة اخرى بازاء ميله واذا فرض
ميل الثالثة نصف ميل الثانية فيكون بازائه نصف ساعة فتبين ان زمان الثالثة
ساعة ونصف وزمان الاولى ساعة فقط فلا يكون الحركة مع المعاوق
كهي لا مع المعاوق وعلى هذا التقدير لا يرد ما قيل ان الحركة لذاتها لا تقتضي
مقدارا معينا من الزمان والا لكانت الحركة الواقعة في ذلك الزمان
اسرع الحركات الممكنة الوقوع في مثل مسافتها وهذا باطل لان كل زمان
منقسم فللزمان المفروض نصف فاذا فرضت حركة في مثل مسافة الحركة
الاولى وفي نصف زمانها تكون اسرع من الاولى وكذا ما قيل ان الزمان
قابل للانقسام عندهم الى غير النهاية وكذا الحركة وكل قسم من الزمان زمان

وكل قسم من الحركة حركة فكل حركة فرضت في زمان فنصفها واقعة في نصف
ذلك الزمان وهي ايضا حركة في زمان فنصفها واقعة في زمان وهكذا
الى غير النهاية فعلم ان الحركة لذاتها لا تقتضي قدرا معينا من الزمان بل مطلق
الزمان واما خصوصيات المقادير فليست الا بحسب المعاوقات فالتفاوت
بين المقادير انما هو بحسب تفاوت المعاوقات وانما قلنا لا يرد على
هذا التقرير لانا لم نقل ان الحركة على الاطلاق تقتضي قدرا معينا من الزمان
وليس لنا في بيان مقصودنا هنا حاجة الى هذا بل يكفينا ان الحركات الثلث
بحسب خصوصياتها الناشئة من خصوص مسافتها وقوتها المحركة
تقتضي هذا القدر المعين من الزمان مع ان الاول في نفسه غير تام
لانه موقوف على ان يكون وقوع حركة في مسافة الحركة التي فرضت
واقعة في الزمان الذي هو مقتضى ذات الحركة في نصف ذلك الزمان
ممكنا في الواقع واثبات هذا مشكل جدا واما بطلان اللازم فلان
المعاوق يجوز ان ينتهي في الضعف الى غاية لا يبقى له اثر في العوق
فيكون حركة ذي هذا المعاوق كحركة عديم المعاوق بالضرورة ولا امتناع
فيه ثم نقول دليلكم معارض بحركة الوتد بالقسر الى السفل اذا غرز في
الارض بالمدق فانه لا خفاء في ان حركته هذه قسرية وليس بينها
وبين ما اذا غرز في الجدار او السقف مع انها ليست على خلاف الطبع
بل على وفاقه ولو سلم ان القسر لا يكون الا على خلاف الطبع فلا نم
ان الحركة المستقيمة لا تجوز على الافلاك مطلقا وما اوردتموه من
الدليل على تقدير تسليم صحته وفساده ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون مقتضى
طبع الفلك السكون فيكون حركته كيف كانت قسرية كما في الجسم
العنصري اذا كان في حيزه الطبعي فان قيل سكون الفلك محال فضلا
عن ان يكون مقتضى طبعه وانما قلنا باستحالته لان الفلك بسيط

اى اجزاءه المفروضة متساوية فى تمام الماهية فهى متساوية فى لوازمها فنسبتها
الى جميع الاحياز التى تقع هى فيها والاوضاع التى تعرض لها على السواء لا اختصاص
لبعض منها ببعض تلك الاحياز او الاوضاع فاما ان لا يحصل جزء ما فى شئ
من تلك الاحياز على شئ من تلك الاوضاع او يحصل كل واحد منها فى
كل الاحياز وعلى كل الاوضاع واستحالة هذين القسمين غنية عن البيان
او يحصل كل واحد منها فى واحد من تلك الاحياز وعلى واحد من تلك الاوضاع
فاما على الدوام وهذا سكون الفلك وهو ايضا محال لانه رجحان بلا مرجح
واما على الانتقال والتبادل وهذا هو الحركة المستديرة وهو الممكن من الاقسام
وهذا الدليل كما يدل على امتناع سكون الفلك يدل على امتناع حركة
المستقيمة ايضا قلنا هذا مبنى على بساطة الفلك وهى ان سلمت فى المحدد
غير مسلمة فى غيره ولا دليل لكم عليها فى غيره مع انه ان تم دل على امتناع
الحركة المستديرة للفلك كامتناع السكون والحركة المستقيمة لان نسبته
الى كل الجوانب على السواء وكل النقط المتوهمة فيه متساوية فى صحة كونها
قطبا او جزءا من دائرة صغيرة او كبيرة فاما ان تقع حركة المستديرة
الى كل الجوانب الغير المتناهية معا لتقع كل نقطة من نقطها قطبا وجزءا
من كل دائرة صغيرة وكبيرة معا ولا شك فى استحالته او تقع الى
جانب معين فقط لتتعين نقطتان للقطبية وكل واحدة مما سواهما
لكونها جزءا من دائرة صغيرة او كبيرة معينة كما هو الواقع او تقع الى
كل جانب لكن لا معا بل على التعاقب وعلى التقديرين يلزم الرجحان بلا مرجح
كما فى السكون والحركة المستقيمة مع انهم لم يقولوا بالاخير واذا بطلت
الاقسام باسرها استحالت الحركة المستديرة على الفلك بل استحال كون
الفلك متحركا او ساكنا فالدليل الذى يلزم منه مثل هذا الاشتباه بطلانه
على انه لو تم لدل على ان حركة الفلك بالاستدارة طبيعية لا ارادية لانه

اذا استحال عليه السكون والحركة المستقيمة تعين اقتضاء طبعه الحركة المستديرة اذ لا بد
للمتحرك من احدها ومدعاكم انها ارادية وان الحركة المستديرة لا يجوز ان يكون
طبيعية فيكون دليلكم منافيا لدعواكم هذا ثم ما ذكرتم فى دليلكم الثانى على
امتناع كون حركات الافلاك قسرية من انها لو كانت كذلك ليست
مم وانما يلزم ذلك لو ثبت بالبرهان ان لا قاسر الا بعضها لبعض وانها كلها
متشابهة الطبايع حتى لا يتصور اختلاف من قبل القاسر والمقسور وشئ منهما
ليس بثبت مع ان الثانى خلاف مذهبكم على انه لو تم فانما يدل على ان
حركاتها كلها ليست قسرية واما ان بعضها ليس كذلك فلا يدل هذا الدليل
عليه واما ما ذكرتم لاثبات ان حركة الفلك دائمة من انه يلزم من انقطاعها
انقطاع الزمان واللازم محال فممنوع بمقدمتيه اما الملازمة فلانها انما تتم
لو كان الزمان مقدار حركة الفلك كما زعم بعضكم وليس كذلك واما
بطلان اللازم فلانه لا يلزم من انقطاع الزمان ان يكون للزمان زمان
كما توهمتموه كل ذلك قد بين فى المبحث الاول من الكتاب فليرجع اليه
وقد صرح ابو على فى الشفاء بان حركة الفلك لا يلزم ان يكون دائمة
حيث قال فى آخر المجسطى ان حركات الافلاك نفسانية فلا يمتنع
عليها ان لا تتم الدورة وهذا الكلام منه هادم لكثير مما اسسوه الوجه
الثانى من وجهى اثبات النفس المجردة للفلك ان غرض الفلك
من حركته التشبه بالمجردات كما سيجئ بيانه وكون الغرض ذلك موقوف
على ان يدرك المتحرك ما يريد التشبه به وهو ههنا المجرد ولا يمكن ادراك المجرد
بالقوى الجسمانية بل بالنفس المجردة فيكون للفلك نفس مجردة قيل
العلم بان الغرض من الحركة كذا موقوف على العلم بان هذه الحركة
ارادية والعلم بهذا موقوف على العلم بان للمتحرك نفسا فالاستدلال
على اثبات للفلك يكون غرضه من الحركة كذا دور قلنا العلم بالغرض

موقوف على العلم بان لصاحب الغرض نفسا ما اعم من ان تكون منطبعة في المادة
او مجردة والاستدلال منا على اثبات المجردة بخصوصها لا على اثبات
النفس على اطلاقها والعلم بالعام لا يستلزم العلم بالخاص فلا دور والاعتراض
على هذا الوجه انه مبني على ان الادراك والعلم هو حصول صورة المدرك في
المدرك فاما اذا كان عبارة عن اضافة مخصوصة بينهما فلا نم انه لا يمكن
ادراك المجرد بالقوى الجسمانية وقد عرفت حال ذلك فيما سبق مما لا مزيد عليه
وايضا هو مبني على ثبوت كون الغرض من حركة الفلك التشبه المذكور
وستعرف حال هذا ايضا ان شاء الله **المسلك الثاني** ان كل
فعل اختياري جزئي لا بد له من ارادة متعلقة بخصوص هذا الجزئي ولا يكفي فيه
ارادة كلية والقصد اليه لان نسبة الكلي الى جميع جزئياته على السواء
فاما ان يقع عند ارادة الكلي جميع افراده وهذا باطل او بعضها وهو رجحان
بلا مرجح او لا يقع شيء منها وهو المطلوب فثبت انه لا بد للفعل الجزئي من ارادة
متعلقة بخصوصه ومن المعلوم بداهة ان ارادة الشيء بدون العلم به محال
فالفلك في تحصيل الحركات الجزئية والاوضاع المخصوصة لا بد له من مبدا
لارادة كل واحد من هذه الجزئيات وللعلم به والعلم بالجزئيات المادية
لا يمكن الا بقوة جسمانية كما حقق في موضعه وليس المراد بالنفس الجسمانية
الا هذه القوة فثبت ان للفلك نفسا جسمانية وهو المطلوب والاعتراض عليه
من وجهين الاول ان ما ذكرتم من توقف الفعل الجزئي على علم وارادة متعلقين
بخصوصه شيء يكذبه الوجدان فان كل احد يجد من نفسه انه اذا اراد اكل
الطعام الحاضر عنده ياكل منه من غير ان يلاحظ قبل اكل كل لقمة خصوصها
بوجه لا يشترك فيه غيرها اصلا وخصوص الاكلة الجزئية التي يتعلق بها وكذا
من يريد الذهاب الى موضع بقصد قطع المسافة التي منه وبين ذلك الموضع
بخطواته على الاجمال ثم ياخذ في المشي من غير ان يلاحظ خصوص كل خطوة

من خطواته ويريدها بعينها بان يشعر قبلها بانه من اي موضع والى اي مرتبة
يرفع قدمه وفي اي موضع يضعها وغير ذلك مما له مدخل في تشخص الخطوة
مثل خصوص الزمان فانه لم يتصور الموضعين بحدودهما بحيث لم يدخل في
متصوره شيء يسير من جوانبهما ولم يخرج منه شيء يسير من اطرافهما لم يحصل تصور
الخطوة بخصوصها وكذا الحال في مقدار رفع القدم وخصوص الزمان
وادعاء ان كل من يمشي اياما بل شهورا واعواما في حال غفلة او تامله
في امور اخر او خوفه المدهش من اللصوص يتصور ما ذكرناه مكابرة
عظيمة مع انه كثيرا ما يكون في موضع قدمه حية او موذ آخر لو اشعر به
بل لو توهمه قبل لم يقرب منه فضلا عن وضع القدم عليه على ان تصور
ما ذكرنا من خصوص المكان والزمان لا يكفي في تصور تشخص الخطوة لان
قطع هذا المكان في هذا الزمان مثلا مفهوم كلي يحتمل الكثيرين وتشخصات
متعلقات الفعل لا توجب تشخص مفهومه في العقل نعم قد توجب عدم صدقه
على الفعل الا على واحد بل نقول ادراك الجزئيات من حيث الجزئية والتشخص
لا يمكن الا بالحواس وادراك الحس موقوف على وجود المحسوس فان
المعدوم لا يحس فتصور الفعل الجزئي من حيث هو جزئي موقوف على
وجوده فلو توقف وجوده على العلم به من هذه الحيثية كان دورا فالحق ان تصور افراد
الكلي والقصد اليها على الاجمال كاف في صدورها عن المختار ولا يشترط
في صدور كل واحد منها تصور له وقصد اليه بخصوصه الا ترى ان من يتصدى
لتحصيل مجهول ما بالنظر لا يلزمه ان يتصور ذلك المجهول قبل النظر بوجه جامع
بل يكفيه تصوره بوجه ما ولو اعم وانما فصلنا الكلام هنا غاية التفصيل
لانا نرى كثيرا من الفضلاء الحذاق ذاهبين الى الاشتراط المذكور فخشينا
ان يغتر الطلاب بظاهر مقالهم الثاني انه مبني على كون العلم حصول
الصورة والا فلا يمتنع العلم بالجزئيات المادية بدون القوة الجسمانية

فلو توقف وجوده [illegible]

وقد ابطلنا ذلك بما لا مزيد عليه واعلم ان القول منهم بوجود فعل بالارادة
والاختيار مشكل لانهم معترفون بان الفعل الاختياري هو الذي يقدر فاعله
عليه وعلى تركه ويكون نسبتهما اليه على السواء ووقوع احدهما انما يكون بسبب
ارادة ترجحه على الآخر مع ان مذهبهم انه لا بد لكل موجود ممكن من مؤثر
تام يجب وجوده عند وجوده وعدمه عند عدمه فنقول لهم الفعل الاختياري
حال صدوره من فاعله لا يخلو اما ان يكون مؤثره التام موجودا اولا
فان كان الاول وجب وجوده وان كان الثاني وجب عدمه فاين
الاختيار واستواء الطرفين وجوازهما فان قالوا من تمام المؤثر الارادة
والاختيار فبعد تحققهما وجب وجود الفعل وجواز الطرفين انما هو مع قطع
النظر عنها قلنا فننقل الكلام الى تلك الارادة ومؤثرها انه في تلك
الحالة موجود اولا فعلى الاول يجب وجودها فيجب وجود الفعل وعلى الثاني
يجب عدمها فيجب عدم الفعل وهكذا الحال في مؤثر مؤثرها فلا يظهر للاختيار
معنى ويصير الفعل الاختياري بالحقيقة كسائر الافعال الغير الاختيارية
المشروطة بشرائط من غير فرق فان ترتب الارادة على سببها وترتب
الفعل عليها كترتب مجاورة النار للحطب على سببها وترتب احتراق
الحطب على تلك المجاورة من غير ان يكون في الاول ما يصحح الحكم بان الفعل
وتركه جائزان ونسبتهما الى الفاعل على السواء دون الثاني فلا بد لهم
من ان يعترفوا بان الارادة صفة من شانها ان يتعلق باحد الطرفين
من الفعل والترك من غير موجب تام يستلزمها واذا كان كذلك ظهر جواز
كون العالم حادثا مع كون فاعله قديما مختارا وهذا ما وعدناه في المبحث
الاول من الكتاب ثم يتضح من هذا المقام ان الفلاسفة يجعلون القديم
اثر الفاعل المختار فان حركة كل فلك عندهم قديمة مع انهم يجعلونها
اختيارية فمن حكم بان القديم يمتنع استناده الى المختار باتفاق الفريقين

فقد اخطأ **المبحث الخامس عشر** في ان الغرض الاصلي من حركة الفلك
اعلم ان المقصود بالذات قد يترتب على الفعل بلا واسطة وقد يترتب عليه
بواسطة او وسائط وحينئذ يصير الوسائط ايضا غرضا منه لكن بالعرض
فما ذكروا في المبحث السابق ان غرض الفلك من حركته استخراج الاوضاع
من القوة الى الفعل المراد منه انه الغرض بالعرض واما غرضه الاصلي
فقالوا هو التشبه بما هو اكمل منه فيكون هذا كمالا للنفس الفلكية في ذاتها
وما يسبق كمالا لجرمها ولهم اختلاف في المتشبه به اهو في الكل شيء واحد
ام متعدد فذهب بعضهم الى ان المتشبه به بالنسبة الى كل الافلاك هو المبدأ
الاول تعالى وبعضهم الى ان كل فلك يتشبه بما هو محيط به والفلك الاقصى
يتشبه بالمبدأ تعالى ورد ابو علي المذهبين بان كلا منهما يستلزم ان يكون
الكل في جهة الحركة والسرعة والبطؤ متوافقة وليس كذلك الا في القليل اما
الاول فلانه اذا كان المتشبه به واحدا في الكل مع اختلاف حركاتها فسبب
الاختلاف اما جرم الفلك او نفسه والاول اما ان يكون لجسميته وهو باطل لانها
في الكل واحدة او لطبيعته وهذا ايضا باطل اذ ليس للافلاك طبائع يقتضي
جهة معينة او حدا من السرعة والبطؤ لان كل جزء من اجزاء كل فلك يحتمل
ان يكون في كل جهة وعلى كل حد يعرض من السرعة والبطؤ لتشابه اجزائه
وكذا الثاني ايضا باطل لان اختلاف حركاتها من قبل نفوسها المحركة لها
لا يكون الا لاختلاف اراداتها واختلاف الارادة لا يكون الا لاختلاف
الاغراض والغرض هنا التشبه وانما يتعدد التشبه لو كان المتشبه به متعددا
والمفروض هنا انه واحد فاختلاف الحركات النفسانية يستلزم خلاف
المفروض فيكون باطلا واذا بطلت الاقسام كلها بطل اختلاف الحركات
على تقدير كون المتشبه به واحدا فثبت لزوم توافقها على ذلك التقدير وهو
الباطل واما الثاني فلانه اذا كان الفلك الثامن يتشبه بالفلك التاسع

يجب ان يوافقه في الحركة واحوالها والا لم يكن مشابها له وكذا كان يجب ان يوافق
الفلك السابع الفلك الثامن في تلك الحركة المفروضة وهكذا الى الفلك
الاسفل فيكون الكل متوافقة في الجهة والسرعة والبطوء اي يكون حركة
الكل مثل الحركة اليومية وليس كذلك بل ليس واحد منها موافقا للفلك
التاسع في حركته سيما الفلك الثامن الذي كان اولى بموافقته على
هذا التقدير فان بين حركتيهما مباينة في الجهة واختلافا عظيما في السرعة
والبطوء ليس مثله في الفلكيات هذا غاية تقرير رد المذهبين على ما يفهم
من كلامه وشرح به شارحوه وفيه نظر اما على ما ذكر في رد المذهب
الاول فالتقسيم المذكور في قوله فسبب الاختلاف اما جرم الفلك او نفسه
غير حاصر لجواز ان يكون السبب شيئا آخر من خارج اصل الحركة مستندا الى
ذلك السبب وليس كذلك بل حالة وصفة لها وكون الحركة ارادية لا يستلزم
كون جميع احوالها ارادية فان الماشي بالارادة كثيرا ما يقصد السرعة
ويعوقه عنها عائق ولا يخرج بذلك حركته عن كونها ارادية ولو سلم
فقوله ليس للافلاك طبائع الى آخره ممنوع وقوله لان كل جزء من اجزاء كل فلك
اعادة لما سبق بعبارة اخرى وقوله التشابه اجزائه في غاية السقوط
لانه ان سلم فهو في اجزاء كل فلك على الانفراد والاختلاف هنا انما هو
في اجزاء فلك مع اجزاء فلك آخر وليست اجزاء الفلكين عندهم متشابهة
ولو سلم فقوله اختلاف الحركات الارادية من قبل النفس لا يكون الا لاختلاف
الاغراض مجرد دعوى بلا دليل كيف ونحن نعلم قطعا ان كثيرا ما يقصد شخصان
بحركتيهما معا اخذ شيء معين من مكانه لا يكون لهما غرض غيره مع انه
يختلف حركاتهما في الجهة والسرعة والبطوء كما سبق وقوله والغرض
هنا التشبه سيأتي ما ذكروا في الاستدلال عليه وما فيه وقوله وانما يتعدد
التشبه لو كان المتشبه به متعددا هذا الحصر ممنوع ولم لا يجوز ان يكون

تعدد

تعدد التشبه لتعدد جهات التشبه من احوال المتشبه به وصفاته فان قيل المتشبه به
هنا هو المبدأ الاول وهو تعالى وتقدس عن ان يكون فيه تعدد بوجه والكلام فيه
قلنا ان سلم فليس فيه تعدد من الصفات الحقيقية واما تعدد الصفات الاضافية
له تعالى فلا نزاع فيه والصفة الاضافية صالحة لكونها جهة التشبه والا
لامتنع التشبه به تعالى مطلقا عندكم لنفيكم عنه الصفات الحقيقية الكمالية
على اصلها واما ما ذكر في رد المذهب الثاني من ان الفلك الثامن اذا كان
يتشبه بالفلك التاسع يجب ان يوافقه في الحركة واحوالها والا لم يكن مشابها له
فممنوع اذ مشابهة الشيء بالشيء لا يقتضي الا ان يكون امر مشترك بين المتشابهين
سواء كان حركة او حالا من احوالها او غير ذلك الا ترى ان الفلك الاقصى
بحركته يتشبه بالمبدأ الاول او بمجرد آخر ولا يتصور هناك موافقة في الحركة
فلم لا يجوز ان يكون تشابه الفلكين في امر غير الحركة واحوالها ولو سلم فلم لا يكفي
في وجه التشابه نفس الحركة او هي مع هيئة الاستدارة ولعل ما يجوز
على الفلك الاقصى من احوال الحركة يكون ممتنعا على الفلك الثامن ما الدليل
على نفي ذلك وبالجملة ما ذكره لرد المذهبين غير تام لكن صحة شيء من المذهبين
ايضا غير ثابتة لعدم قيام برهان عليها بل الظاهر ان اصحابهما بنوا الامر
على الاولوية والاقربية وعند جمهورهم ان المتشبه به متعدد وهي العقول
المجردة وغرض كل فلك من حركته تشبهه بمبدأه القريب الذي هو
العقل السابق عليه الموجد له واعترض عليهم الامام الرازي بان الاشكال
الذي ورد نحوه على من قال بوحدة المتشبه به يعني لزوم عدم اختلاف
الحركات لا يندفع بقولكم بتعدده بل هو وارد عليكم ايضا لانكم لا تعنون
بقولكم الفلك يريد التشبه بالعقل الا ان الفلك لما علم ان العقل قد خرج جميع
كمالاته الممكنة له من القوة الى الفعل اراد ان يستخرج جميع كمالاته الممكنة له
ايضا من القوة الى الفعل واذا كان كذلك كان يتشبه بالعقل المعين

لا من حيث انه ذلك المعين بل من حيث ذلك الكمال وجميع العقول متشاركة
في ذلك الكمال اعني في كون كل كمال ممكن لها بالفعل واذا كان ما به امتياز
كل واحد من العقول عن غيره خارجا عما وقع تشبه الافلاك بها كان
المتشبه به من العقول هو القدر المشترك فكان المتشبه به بالحقيقة شيئا
واحدا كلامه واجيب عنه بان غايات حركات الافلاك تشبهات جزئية
لانها غايات لحركات جزئية لا تشبه كلي لان الامر الكلي لا يمكن
ان يصير غاية لحركات جزئية والتشبهات الجزئية المتباينة في زمان
واحد مع وحدة المتشبه به غير ممكنة وفيه نظر لانا لا نم ان الامر الكلي لا يمكن
ان يصير غرضا لحركات جزئية وظاهر ان كل من يسافر للتجارة ويتحرك
حركات جزئية لا يجب ان يقصد بتلك الحركات حصول المال المعين
الذي بعينه موقوف على امور يعسر ان يدعى استحالة احاطة العلم بها
قبل حصوله بل يكفيه في تلك الحركات ملاحظة حصول المال والقصد اليه
على الاطلاق او بوجه خصوص لا الى حد الجزئية الحقيقية ثم استدل لهم
على ان الغرض من حركة الفلك هو التشبه بالعقل انه قد ثبت ان حركة
الفلك ارادية وانه لا بد للحركة الارادية من غرض فغرضه من تلك
الحركة اما امر شهواني او غضباني او غيرهما والاولان باطلان بوجوه
الاول ان الفلك ليس له شهوة ولا غضب لان الشهوة قوة هي مبدا
جذب الملايم للجسم والغضب قوة هي مبدا دفع المنافر للجسم فهما انما
يصحان فيما له جسم صالح للانتقال من حال منافر الى ملايم وبالعكس
والفلك ليس كذلك لانه بسيط متشابه الاحوال الثاني ان حركات
الافلاك غير متناهية وعدم تناهي الشهوة او الغضب غير متصور
الثالث ان المشتهى او المغضوب منه اما ان يحصل او يندفع في
وقت اولا وعلى الاول يلزم وقوفه عن الحركة لزوال سببها وعلى الثاني

الغرض من حركة الفلك

يلزم دوام جهل الفلك وعبثه واللازمان باطلان فبطل كون حركته للشهوة
او غضب فتعين ان يكون في طلب معشوق وحينئذ لا يخلو اما ان يكون
المط حصول ذات المعشوق او حصول صفة من صفاته او حصول التشبه به
لانه لولا واحد من الاقسام لم يكن لطلبه تعلق بما فرض معشوقا له والقسمان
الاولان باطلان لان مطلوبه اعني ذات المعشوق او صفته لا يخلو
اما ان يحصل في وقت من الاوقات او لا يحصل ابدا والاول يستلزم
وقوفه عن الحركة والثاني دوام جهله وعبثه ازلا وابدا واللازمان
باطلان فكذلك ملزوماهما فكذا ملزوما احد الملزومين فتعين ان يكون
مطلوبه من حركته حصول تشبه له بذلك المعشوق في كمالاته بحسب ما يمكن له
وذلك المعشوق جميع كمالاته الممكنة له حاصلة بالفعل كما ذكروه في
موضعه ولا يمكن هذا للفلك لان من كمالاته ما لا يمكن الاجتماع بينها
ولا تناهي لاعدادها كالاوضاع فغاية ما يمكن له من مشابهة المعشوق
الذي جميع كمالاته بالفعل ان يحفظ ذلك النوع من الكمال بتعاقب
افراد غير منقطعة ابدا ويكون هو دائما في استخراج فرد منها من القوة
الى الفعل ليبقى له ذلك النوع ويكون تشبهه بالمعشوق من حيث دوام
النوع لا من حيث زوال الافراد وتجددها وليس للفلك كمال يمكن ان
يكون مترتبا على الحركة ويكون متصفا بما ذكر الا الوضع لان المقولات
التي يقع فيها الحركة منحصرة في الاين والكم والكيف والوضع كما
بين في الطبيعي وغير الفلك في الثلثة الاول محال كما بين هناك ايضا
فتعين ان يكون الكمال الذي يحصله الفلك بحركته ويتشبه به بمعشوقه
هو الوضع وثبت ان غرضه الاصلي من حركته هو ذلك التشبه
وهو المط ولا يخفى على الفطن المتامل في مقدمات هذا الدليل
الواقف على ما ذكرنا سابقا في هذا المبحث وغيره كثرة وجوه

الخلل في هذه المقدمات فلا حاجة الى الاكثار والتكرار لكنا ننبه على بعضها
لزيادة الاستبصار منها ان كثيرا من تلك المقدمات دعاوى غير ضرورية
ولا مؤيدة بشبهة اقناعية فضلا عن ان تكون مبتنية بحجة قطعية مثل حكمهم بانه
لما بطل كون حركة الفلك لشهوة او غضب تعين ان تكون للتشبه ومثل
قولهم عدم تناهي الشهوة والغضب غير متصور ومثل قولهم دوام جهل الفلك
وعبثه محال وغير ذلك ومنها ان مجرد الوضع ليس كمالا معتدا به بحيث
يليق من اولئك الكمل العالية المراتب في الكمالات على زعمهم ان يصرفوا
اوقاتهم ازلا وابدا بتحصيله على وجه التصرم والتقضي وعدم الاستقرار
على شيء منه ساعة ويدعوا انهم بسبب ذلك يتشبهون بما يستحيل عليه
عدم الاستقرار وعلى كمالاته التصرم والتقضي فانظر انت بعين
فطنتك في هذا واحكم بانصافك ان التشبه في هذا اطرا والبعد عن التشبه
اليس لو سكنوا دائما واستقروا على حالة واحدة كانوا اشبه
بما لا يجوز انتقاله من حالة الى حالة اصلا ولو اخذ احد يدور على نفسه
باسرع ما يمكن وقيل مدة لا يسكن ولا يفتر عن حركة واذا سئل عن
غرضه من صنعه يقول غرضي الاستكمال بهذه الاوضاع والتشبه
بسببها بالكاملين لا ينسب الا الى سخافة العقل وسفاهة الحلم ولا يعد
سعيه الا هدرا وعمله الا عبثا بخلاف ما اذا سكن في ذلك الوقت
ولم يشتغل بشيء ثم على تقدير تسليم ان تحصيل الاوضاع يصلح غرضا
وسببا للتشبه فالفلك عندهم بسيط فنسبة جميع الاحوال الى
اجزائه على السواء فالاوضاع التي تحصل من حركته المخصوصة
وسائر الاوضاع الغير المتناهية التي يمكن حصولها من حركاتها
الى جهات اخر او بحدود اخر من السرعة والبطء متساوية النسبة اليه
والى غرضه المذكور فوقوع هذه الاوضاع دون غيرها رجحان بلا مرجح

وهو بط واجاب عن هذا بعضهم بان الامر وان كان كذلك الا ان حركات
الافلاك على هذا الوجه الواقع كان ادخل في النظام وانفع للسفليات
بسبب حصول النسب المخصوصة بين الكواكب من التسديسات والتربيعات
والتثليثات والمقارنات والمقابلات الى غير ذلك التي هي
اسباب فيضان الخيرات على العنصريات فاصل الحركة للتشبه وكيفيتها
من الجهة والسرعة والبطء للعناية بالسفليات وهذا كما ان شخصا خيرا
اذا اراد الذهاب الى موضع مهم له وكان الى ذلك الموضع طريقان
وكان احدهما بحيث لو سلكه لانتفع به المحاويج دون الآخر فيختار
الاول على الثاني فاختيار اصل الذهاب لكفاية ذلك المهم واختيار
خصوص الطريق لكونه خيرا وعناية بالمحاويج ورد ابو علي هذا الجواب
بانه لا يجوز ان يكون غرض العالي من اصل فعله ولا من صفته وكيفيته
نفع السافل وما يعود اليه والا لزم استكمال العالي بالسافل فيكون الشريف
مستكملا بالخسيس وهو بط وفيه نظر لان استكمال العالي بالسافل انما
لا يجوز اذا كان العالي اكمل من السافل من كل الوجوه وكان معنى الاستكمال به
ان يستفيد منه كمالا من كمالاته الموجودة فيه وفيما نحن فيه كلاهما م
اما الاول فلانا لا نسلم ان ليس للانسان كمالات غير موجودة في الفلكيات
بل نقطع بان كثيرا منهم وهم الانبياء سيما نبينا صلوات الله عليهم
اجمعين افضل واكمل من الافلاك ونفوسها ان كانت بل ومن عقولها
ايضا مع ان الاستكمال لا يتوقف على ان المستكمل منه يكون افضل
واكثر كمالا من المستكمل بل كثيرا ما يكون الاكمل فاقد الكمال موجود في
الانقص منه فيستفيده منه والاستاد كثيرا ما يستفيد اشياء
من التلميذ واما الثاني فلانه لا يلزم من كون غرض الفلك من حركته
نفع السفليات ان يستفيد منها كمالا موجودا فيها غايته انهم

دخل في حصول كماله ولا نسلم بطلان كون الشريف مستكملا بالخسيس بهذا
المعنى واي شريف من الممكنات هو مستغن في تحصيل مصالحه وكمالاته
عن الاخساء بل ردّ هذا الجواب انه لا يدفع الرجحان بلا مرجح لانه لما
كان الفلك بسيطا عندهم متشابه الاجزاء في الاحوال جاز كون
كل جزئين متقابلين منه موضعي القطبين فجاز حركة كل فلك الى اي جهة
تفرض من الجهات الغير المتناهية وعلى اي حد تقدر من السرعة والبطو
فالنسب المذكورة يمكن حصولها من حركات اخر غير متناهية مثل ان يتحرك
ما يتحرك الآن من الشرق الى الغرب على عكسه وما على العكس بالعكس فحصول
النسب بالحركة على الوجه المخصوص رجحان بلا مرجح فان قيل النسب المذكورة
على الوجوه المخصوصة الواقعة اسباب للنظام ونفع السفليات
فاذا حصلت على وجه آخر تفوت هذا الغرض قلنا قد علم بالتجربة
ان تلك النسب على الخصوصيات الواقعة اسباب لآثار ينتفع بها
السفليات ولا طريق لمعرفة ذلك على رايكم سوى التجربة فمن اين علمتم
انها لو حصلت على خصوصيات اخر لم يترتب عليها تلك الآثار
لا بد لكم من حجة على هذا ولا يكفيكم الاحتمال لانكم بصدد الاستدلال
قال الامام الرازي بعد تقرير دليلهم والتكلم عليه كلامهم في هذه الطريقة
في غاية الركاكة وقد صدق واعلم انهم باجمعهم قد اعترفوا بالاخرة
بالعجز عن الوقوف على كنه هذا التشبه على التفصيل ولو انهم راوا في
الابتداء ما راوا في الانتهاء لنجوا عن الوقوع في هذه الورطات
والله الهادي الى سواء الطريق ومنه الاعانة والتوفيق **المبحث**
السادس عشر في بيان علم نفوس السماوات باحوال الكائنات ذهبت
الفلاسفة الى ان العقول والنفوس الفلكية كلها عالمة بجميع الاشياء
الواقعة ما هو كائن الان وما كان وما سيكون لا يغيب عنها شيء

منها ابدا فكل منها منتقش بصور جميع الموجودات ازلا وابدا وما وقع في
كلام الشارع من اللوح المحفوظ فهو عبارة عنها ورمز اليها لا ان المراد به
جسم مسطح عريض منقوش بصور الحروف والكلمات على ما هو رسم الكتابة
لان وجود جسم غير متناهي الابعاد محال وتصور غير المتناهي مفصلا
بصورة الكتابة في جسم متناهي المقدار غير ممكن فان صورتي حرفين في
محل واحد لا يمكن اجتماعهما بخلاف الصور العلمية فانها مجتمعة في محل واحد
غير قابل للانقسام ويقولون ايضا لفظ الملائكة الذي وقع في
كلام الشارع عبارة عن هذه الروحانيات والملأ الاعلى والكروبيون
والملائكة المقربون عبارة عن العقول وهذان متقاربا المعنى لان
الاول من كرب بمعنى دنا وقرب وملائكة السموات عبارة عن نفوسها
والقلم عبارة عن العقل الاول ولهذا قال النبي صلى الله عليه وسلم اول ما خلق
الله القلم وقال اول ما خلق الله العقل ووجه مناسبة التعبير عنه به
ان كمالات جميع الممكنات فائضة منه كما ان نقوش الكتابة فائضة
من القلم والعرش عبارة عن الفلك التاسع والكرسي عن الثامن
وبنوا على ذلك بيان سبب الاطلاع على بعض المغيبات في المنام
قالوا النفس الناطقة للانسان لكونها في جوهرها من عالم التجرد كان
ينبغي لها ان ينتقش فيها صور الكائنات كما في النفوس الفلكية
لكن لانهماكها في التفكر فيما تورده الحواس عليها من المشتهيات
والمستكرهات وفرط اشتغالها بجذب الاولى ودفع الثانية
خلت عنها فحين تعطلت الحواس بسبب النوم عن ايراد العوائق عليها
حصل لها نوع اتصال بتلك الجواهر فينطبع فيها بعض الصور المنطبعة
فيها مما لها زيادة مناسبة معها كصورة ولده واهله وماله وبلده
وما اشبه ذلك والصور المنطبعة في النفوس بعضها جزئية فينطبع

في نفس النائم كما هي وبعضها كلية فيحلها متخيلة النائم الى صورة جزئية
فيلقيها في خياله ثم ينتقل منه الى حسه المشترك فيراها جزئية فهذه الصورة
ان كانت باقية كما اخذها من غير تفاوت الا بالتحول من الكلية
الى الجزئية ان كان لا تحتاج الرؤيا الى التعبير وان لم تكن باقية كذلك
فان كانت بين الصورة المشاهدة وما اخذها مناسبة من لزوم
او تضاد وبالجملة يكون المشاهدة بحيث يمكن ردها الى ما اخذها بلا واسطة
او بواسطة فهي ايضا الرؤيا المعتبرة لكن هي محتاجة الى التعبير وهو
من العبور اي المجاوزة من شيء الى شيء اذ منها يتجاوز بها عن
ظاهرها الى ما اخذها وان لم يكن بينهما مناسبة كذلك فهي من اضغاث
احلام لا يعبؤ بها ومنها ما اذا كانت النفس قبل النوم مشتغلة بشيء
متوجهة اليه جدا فكثيرا ما ترى ذلك الشيء في منامه ومنها ما اذا ثبتت
صورة محسوس في الخيال قبل النوم فينتقل في حالة النوم فيشاهدها
النفس حينئذ ومنها ما اذا كانت المتخيلة مالوفة بصورة كثيرة الاشتغال
بها فتلقيها في الخيال فيراها النائم وسيجيء بيان هذه القوى اعني
الحس المشترك والخيال والمتخيلة في المبحث الثامن عشر ان شاء الله تعالى
ومنها ما اذا غلب في المزاج واحد من الاخلاط الاربعة فيرى
النائم اشياء ملونة بلون ذلك الخلط فعند غلبة الدم يرى اشياء
حمرا وعند غلبة الصفراء صفرا وعند غلبة السوداء سودا وعند غلبة
البلغم بيضاء وبنوا على ذلك الاصل ايضا اخبار الانبياء والاولياء
عن المغيبات قالوا قد يكون لبعض النفوس قوة اما غريزية
او مكتسبة بالمجاهدات المحمودة والاعمال الصالحة بحيث لا تقوى
عوائق الحواس والاشتغال بتدبير البدن على عوقها عن التوجه التام
الى عالم التجرد والاتصال بالمبادي العالية فينطبع فيها من صور

مثال الحس المشترك

المعقولات المنطبعة في تلك المبادي بقدر صفائها ومناسبتها لها
كمرآة صقلت وحوذي بها ما فيه نقوش كثيرة يتراءى فيها من تلك النقوش
بقدر صقالتها وهؤلاء الكاملون متفاوتو الاحوال في ذلك الاطلاع
فمنهم من يتفق له شيء من ذلك احيانا ومنهم من يكون له اكثر وادوم والسابقون
منهم هم الانبياء فانه يتيسر لهم ملاحظة جميع ما يمكن للبشر ملاحظته دفعة
او قريبا من الدفعة ويتيسر لهم الاخبار عن المغيبات اذا طلب منهم اظهار
آية في كثير من الاوقات ولا يتيسر هذا لغيرهم ولهم خصلتان اخريان
يمتازون بهما عمن عداهم احدهما انهم قادرون على التصرفات في
الاجسام العنصرية تصرفات خارجة عن العادة لكونها منقادة
لارادتهم كما ان بدن كل شخص منقاد لارادته وهذا ليس بمستنكر اذ تعلق
النفس بالبدن ليس بتعلق الحلول والانطباع فيه بل تعلق التدبير والتصرف
فيه فكما جاز ان يتصرف كل نفس في بدنها تصرفات اختيارية كقيامه
وقعوده وهبوطه وصعوده وغير اختيارية كحمرة الخجل وصفرة الوجل
وارتعاده عند اشتداد خوفه وسقوطه من مشي على رأس جدار
عال او على جذع موضوع فوق هوة عند تصوره السقوط مع
كثيرا ما يكون ما يقع عليه مشيه في الارض اقل عرضا من ذلك واذا
جاز لكل نفس هذه التصرفات في بدن هو منقاد لها مع كونها
خارجة عنه جاز ايضا ان يكون لنفس قوة التصرف في ابدان كثيرة
مع كونها خارجة عنها فيحدث بارادتها امور خارقة للعادة من
رياح عاصفة وزلازل شديدة وخرق اجسام وغرق اقوام الى
غير ذلك ثانيتهما ان يكون قوتهم المتخيلة بحيث يتمثل لها العقول
المجردة تماثيل واشباحا يخاطبونهم بكلام مسموع منظوم كما يرى النائم
في رؤياه الصادقة اشخاصا يخاطبونه ويسمعون كلاما منتظم اللفظ

والمعنى ونظرا ايضا حقيته وصدقه بعد ذلك وهذا ليس بمستنكر فان من شان القوة
المتخيلة ان يبرز المعقول المرتسم في النفس في معرض المحسوس ويكسوها كسوة
المثال ثم يلقيه في الحس المشترك على صورة المحسوسات المتادية اليه من الخيال
فاذا صار الانجذاب والاتصال بعالم القدس ملكة لبعض النفوس لتجردها
عن الشواغل البدنية وانقطاعها عن زخارف الدنيا الدنية تتأتى لها
مشاهدة المعقولات في اليقظة بادنى توجه والحاصل ان النبي من كانت
قواه الثلث في اعلى درجة الكمال احديها قوته العقلية النظرية فانها في
افراد الناس متفاوتة فمنهم من يكتسب العلوم بمشقة عظيمة في وجدان
مقدماتها وترتيبها على ما ينبغي ومنهم من يسهل عليه ذلك على مراتب متفاوتة
ومنهم من لا يحتاج في بعض النظريات الى النظر والكسب بل يتنبه بتنبيه
من غيره ومنهم من لا يحتاج الى التنبيه من غيره بل ينتقل ذهنه من تصوره
النتيجة الى المقدمات مرتبة فيحصل له من ذلك العلم بالنتيجة بطريق الحدس
ومنهم من يحصل له القوة القدسية فيصير عنده جميع العلوم النظرية او اكثرها
بمنزلة الاوليات فيلاحظها اما دفعة او في اقل زمان من غير استعانة
بشيء ولكل من هذه الاحوال مراتب متفاوتة كما وكيفا ومنهم من يتناهى
في البلادة الى حيث لا يتيسر تفهيم شيء من النظريات له وان بولغ في السعي
لتفهيمه او لا يفهم منها الا شيئا يسيرا حكي ان احدا قرا كتاب سيبويه في
النحو على السيرافي فلما اتم الكتاب قال له اما انت فبارك الله عليك
واما انا فلم افهم منه حرفا فنفس النبي هي النفس القدسية التي ارتقت في
ذكائها وصفائها الى حيث قدرت ان يلاحظ جميع الموجودات او اكثرها
في اقل زمان واليها الاشارة بقوله تعالى كانها كوكب دري توقد من شجرة
مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار
نور على نور ثانيتها قوته العملية فانها ايضا في الاشخاص متفاوتة كمالا

ونقصانا فمنهم من ليس له قدرة تامة على استعمال اجسام بدنه وهي لا تنقاد
لارادته اما لكسل عليه او لسبب آخر ومنهم وهم الاكثر تنقاد له بدنه وهو
يتصرف فيه كيف يشاء ومنهم من لا يقتصر تصرفه على بدن واحد بل له
قوة التصرف في ابدان واجسام كثيرة واكثر فنفس النبي هي التي بلغت
في قوتها المتصرفة جدا اذا يطلع له بهبوب ريح او نزول مطر او هجوم صاعقة
او خسف الارض لشخص او قوم انقادت لها تلك الاجسام ونفذ تصرفها
فيها ثالثتها قوته المتخيلة فانها قوة من شانها التصرف في صور المحسوسات
الكائنة في الخيال من طريق الحس المشترك بالتركيب والتحليل بان تصور
مثلا انسانا ذا راسين او انسانا بلا راس وفي صور المعاني الجزئية
الكائنة في الحافظة من طريق القوة الوهمية بان يبرز الولي في معرض
العدو والعدو في معرض الولي وفي صور المعقولات ايضا بان
تلبسها لباس المحسوسات وتلقيها الى الحس المشترك فيدركها النفس في صورة
المحسوسات وتظنها متادية اليه على هيئتها من الخارج ولهذا سميت
متصرفة ايضا وهي لا تسكن عن العمل يوما ولا يقظة فمتخيلة غير النبي لغلبة
انجذابها في اليقظة الى جانب صور المحسوسات وما يتعلق بها لا تتفرغ
للاشتغال بصور المعقولات والتصرف فيها كثير اشتغال
فاذا نام صاحبها وركدت حواسه عن جذبها الى جانبها حصل لها
زيادة فراغ للتوجه الى جانب المعقولات فلهذا يرى اكثر الناس
في المنام ما لا يرى في اليقظة واما متخيلة النبي فقوته على دفع مزاحمة
الحواس اياها وجذبها الى جانبها وذلك لانقطاع النبي عن عالم المحسوس
وشدة توجهه الى عالم القدس فلهذا يظهر له في اليقظة كثيرا ما لا يظهر
لغيره فيها الا قليلا هذا تقرير مذهبهم في التفاصيل والتفريع واستدلوا
على الاصل اما في العقول فيمثل ما مر في الاستدلال على كون الله تعالى

عالما بالاشياء من الدليلين لكن ثانيهما هنا لا يجري بالنسبة الى كل عقل فهو
مقدم علته ومبدأ له في معلولاته وقد مر ما يرد على ذلك الاستدلال فلا حاجة
الى ايراده هنا واما في النفوس وهو المقصود بالبحث هنا فقالوا قد ثبت
ان حركات الافلاك ارادية وانه لا بد لكل حركة جزئية من ارادة جزئية
وارادة الشيء لا تمكن بدون تصوره فالنفوس الفلكية عالمة بكل حركة تصدر
تصدر عنها واذا كانت عالمة بالحركات كانت عالمة بمسبباتها اعني الاوضاع
الحادثة اللازمة للحركات والنسب اللازمة لتلك الاوضاع كالمقارنات
والتسديسات والتثليثات وغير ذلك لان العلم التام بالسبب يوجب العلم
بالمسبب وانما لا يلزم من علمنا بالاسباب علمنا بجميع المسببات لانا لا نعلم جميع
الاسباب وما نعلم منها لا نعلم علما تاما لان توجه نفوسنا الى تدبير
البدن وتزاحم الاشغال عليها وتجاذبها الى المحسوسات المتخالفة عوقها
عن العلم التام بالاسباب ولهذا اذا حصل لنا العلم بجميع اسباب شيء يحصل
لنا العلم بوقوعه البتة كما اذا علمنا مثلا طلوع الشمس وكون ثوب رطب
مقابلا لها وعدم غيم او ساتر آخر يحجب شعاعها عنه فانا نعلم البتة انه يجف
وحينئذ فهي عالمة بجميع الحوادث الكائنة في العالم لانها كلها مستندة
الى تلك الحركات ومسببة عنها بواسطة تلك الاوضاع والنسب كما مرت
اليه الاشارة في صدر الكتاب فهي عالمة بجميع الكائنات لا يعزب عن علمها
مثقال ذرة في الارض ولا في السموات والاعتراض عليه انا لا نم ان
حركات الافلاك ارادية بمعنى كونها بارادة نفوس الافلاك نعم هي
ارادية بمعنى انها بارادة الله تعالى وهذا لا يجديهم نفعا ولئن سلم فلا نم
توقف كل حركة جزئية على ارادة وتصور جزئي وقد مر بيان هذا في
المبحث السابق بما لا مزيد عليه ولئن سلم فقولهم ان العلم التام بالسبب يوجب
العلم بالمسبب ما المراد بالعلم التام بالسبب ان ارادوا به تصور السبب بكنهه

فلا نم انه يوجب العلم بمسببه وانما يكون كذلك لو كان المسبب لازما بينا للسبب بالمعنى
الاخص وليس كل مسبب بالنسبة الى سببه كذلك وان ارادوا به تصوره
مع التصديق بانه سبب لذلك فلا نم ان هذا حاصل للنفس الفلكية ولئن سلم
شبهتكم لا تعدو اعني انه لا بد لتلك النفوس من تلك الاشياء ايضا اسباب
لاشياء معينة اخر وهكذا الى ما لا يتناهى حتى يلزم علمها بجميع ما يستند
اليها من الحوادث الغير المتناهية على ان ما ذكروه لو فرض تمامه فانما
يعطي علمها بمسبباتها لا باسبابها ومباديها ومدعاهم انها عالمة بجميع
الاشياء فشبهتهم قاصرة عن مدعاهم واما ما ذكروه من التفريع
فليس الا خطابية واهية ليس لها مستند الا الوهم والحق اسناد ما يراه
المذكورون بل اسناد جميع الحوادث الى ايجاد الله تعالى ابتداء بارادته
واختياره واعتقاد ان النبي ثابتة في نقطة الملك وهو جسم لطيف
متصور باية صورة ما شاء ربه تعالى المصور المنزه عن التصور ويتلوا
عليه كلام الله ويسمعه ويفهمه كل ذلك على سبيل الحقيقة لا بطريق التخييل
والتوهم وقد يرى ذلك الملك غير النبي ايضا ممن يكون بحضرته وقد
لا يراه النبي ولكن يسمع كلامه ويفهمه ويحفظ ويبعد التجاوز عن طريق
الحق والعدول عن سنن الصواب فهنا احتمال آخر ليس بابعد مما ذكروه
بل هو عسى ان يكون اقرب منه وهو ان النفس الانسانية اذا كانت
في جوهرها من العالم الروحاني وقابلة للانتقاش بصور الكائنات
والعائق لها عن ذلك هو الاشتغال بتدبير البدن وتوارد المحسوسات
عليها كما ذكر فاذا حصل لها نوع خلو عن ذلك العائق وصفاء اما
بسبب النوم او بسبب آخر فلم لا يجوز ان ينطبع فيها تلك الصور من الامور
الخارجة التي تلك صورها وما الحاجة الى ان يقال حصلت هذه الصور
من الصور الحاصلة في اشياء اخر وما الدليل على ذلك وما ذكروا

تصور حركات جزئية وبهذا التصور يلزم
التصديق بكون حركات لاسبابها
الغلانية فكيف بالتصديق بان م

بيان امر النبوة من اختصاص النبي بالخصال الثلث فغير تام مع اعترافهم بان
وجود النبي واختصاصه بما يميزه عن الكل واجب في العناية الازلية
اما ما ذكروا في الخاصة الاولى من ان النبي يطلع على جميع ما يمكن
اطلاع البشر عليه دفعة او قريبا من الدفعة مع عدم امكان اطلاع
غيره على مثل ذلك مع ان مذهبهم ان النفوس متماثلة متفقة الحقيقة
فمشكل لان المتماثلين يجوز على كل منهما ما يجوز على الآخر ويمتنع عليه ما يمتنع
على الآخر واذا كان كذلك فلا يتميز بهذه الخصلة النبي عن غيره مع
ان حصول هذه الخصلة كما ذكروها للنبي غير ثابت بحجة قاطعة والاطلاع
على البعض كما هو مقطوع به مشترك بينه وبين غيره فلا يكون مميزا له
وكذا ما ذكروه في الخاصة الثانية من التصرفات الخارجة عن العادة
في الاجسام العنصرية فان هذا ايضا يقع من الولي غير النبي كما يشاهد
وينقل بالتواتر بل مثل هذا يقع من غير الولي ايضا باسباب مثل السحر
الذي مبداه تاثير النفس الانسانية في جسم غير بدنها فان وقوع السحر
وتاثيره مقطوع بهما شرعا وعرفا ومثل الطلسمات التي مبداها مزج
القوى السماوية بالارضية وذلك ان القوى السماوية فواعل
للحوادث وللحوادث شرايط بها تصير قابلة لتاثير تلك القوى والرابط
وقدر على الجمع بينهما يصدر منه آثار غريبة خارقة للعادة ومثل دعوة
الكواكب التي مبداها الاستعانة بالفلكيات فقط ومثل العلم بالخواص
وهو معرفة خواص الاجسام السفلية مثل جذب الحديد للمغناطيس
وجذب التبن للكهربا وانزال المطر بالحجر المشهور في بلاد ما وراء النهر
فان عندهم حجرا اذا القي في الماء نزل المطر ولقد وقع في زماننا انه شرب
شخص في سمرقند من الماء الذي القي فيه ذلك الحجر ثم اخرج منه من غير علم
بحال ذلك الماء فدامت الامطار في ذلك البلد وتواترت حتى ادت

خاصية الحجر في نزول المطر

الى الاضرار باهله فوقع في خواطرهم ان ذلك بسبب الخاصية التي عرضت
لهذا الشخص من شرب ذلك الماء فطردوه من البلد مع كونه من الاعيان
المشاهير فاذا خرج من البلد قلع المطر ثمه وانتقل الى الموضع الذي
كان ذلك الشخص فيه فاذا وقف في ذلك الموضع على حاله طردوه منه
ايضا وهكذا كان حاله الى مدة سنتين تقريبا ثم زالت عنه تلك الحالة
فرجع الى سمرقند ومثل العزيمة التي هي الاستعانة بالارواح الساذجة
الى غير ذلك من اسباب الامور الغريبة ومن اظهرها واشهرها الاصابة
بالعين فانها امر محقق بدلايل الشرع والمشاهدة فعلم ان التصرف
الخارج عن العادة في الاجسام العنصرية ليس من خواص النبي
وما يقال ان الخاصة لا يجب ان يكون حقيقية بل يجوز ان يكون اضافية
ليس بشيء اذ المقصود اثبات امور للنبي يمتاز بها عن غيره وما لم يكن
الخاصة حقيقية لا يمتاز بها عن غيره ولا يرد علينا معاشر المليين
في المعجزات مثل ما اوردنا عليهم لانا نقول كل الامور بخلق الله تعالى
وارادته وهو لا يخلق خارق العادة عند دعوى النبوة كذبا فمن
اجتمع فيه دعوى النبوة وظهور خارق العادة على يده علم انه
نبي ويميز به عن غيره مطلقا فهذا الاجتماع خاصة حقيقية للنبي
من غير اشكال واما الفلاسفة فلما قالوا بتماثل النفوس وبان المتماثلين
متكافيان فيما يجب لهما ويمتنع عليهما فلا مخلص لهم عما اورد عليهم في
الخاصتين واما ما ذكروه في الخاصة الثالثة ففساده اظهر من ان يخفى
اذ هو تنزيل للنبوة التي هي اشرف احوال الانسان قدرا وخطرا الى
اخس المراتب وبيان ان امر النبي ونواميسه مبنية على خيالات محضة
لا حقيقة لها واوهام بحتة لا اصل لها ككلام المبرسمين والمجانين اذ ظهور
المجردات في صور محسوسة وصدور الصوت عنها حقيقة محال لان ما عرفهم

ثم كيف يطابقت متخيله جميع الانبياء على ابراز الحق بزعمهم من قدم العالم وكون
صانعه موجبا بالذات وعدم جواز صدور متعدد من المبداء الاول الى
غير ذلك في معرض ما ليس بحق من الكلام الدال على حدوث العالم وان الاول
تعالى موجد الجميع بالاختيار وامثال ذلك مما هو خلاف آرائهم الباطلة
ولم اجمع الانبياء المبعوثون لصلاح العالم وارشاد الخلق الى الحق على
عدم بيان المراد من ذلك الكلام بيانا واضحا بحيث لا يقع الخلق كلهم الا
شرذمة قليلة هم الفلاسفة في الجهالة والضلالة وهل يرضى عاقل من نفسه
ان يتكلم بهذا او يقبله بعد اعترافه بالنبوة وبان الحكمة فيها هداية الخلق
لكن من لم يجعل الله له نورا فما له من نور **المبحث ١٧** بيان
ان ترتب الموجودات بعضها على بعض هل هو لعلاقة عقلية وعلية حقيقية
بينها ام لا فعند من ذهب من المليين ان للحدوث دخلا في الاحتياج
الى المؤثر ليس موجود لذاته علة لموجود اصلا وعند من ذهب الى ان علة
الاحتياج اليه هو الامكان وحده واثبت الصفات الحقيقية لله تعالى
فذاته تعالى علة لتلك الصفات واما ساير الممكنات فالحق كما مر ان الكل
مستند الى ايجاد الله تعالى ابتداء باختياره بلا ايجاب ذاتي منه
ولا علية حقيقية لبعضها بالنسبة الى بعض نعم جرت عادته تعالى لحكمة خفية
لا يعلمها الا هو بترتب بعضها على بعض بحيث لا يتخلف الاول عن الثاني
الا قليلا مع قدرته التامة على ايجاد كل منهما دون الآخر وعلى جعل الثاني
مترتبا على الاول وعلى جعل الاول مترتبا على ما يترتب على ضده مثلا
لا يجوز في نفس الامر ان يترتب احراق القطن على ملاقاة الماء له وعدم
احراقه على ملاقاة النار له من غير تفاوت بين هذا وبين ما هو الواقع
الآن بالنظر الى طبيعتي الماء والنار ولو جرت عادته تعالى بهذا واستمرت
مشاهدته ثم لاحظ ملاحظ احراق القطن بالنار وعدم احراقه بالماء

لكان يستبعده كما يستبعد الآن عليه نعم لايجاد بعض الاشياء شرائط
لا يمكن ايجادها بدونها كايجاد العرض فانه لا يمكن بدون وجود محل له واما
الفلاسفة فانهم ذهبوا الى ان الموجودات من حيث ذواتها بعضها
علة حقيقية لبعض واثبتوا بين الممكنات ايضا تلك العلية فكلهم متفقون
على ان العلة الاولى هي واجب الوجود فانه بحسب ذاته علة موجبة
لوجود الممكن الاول منه وقد مرت اشارة الى مذهبهم في صدور الممكنات
بعضها عن بعض وعلية بعضها لبعض الى العقل العاشر الذي يسمونه المبداء الفياض
والعقل الفعال كما مر واما الموجودات العنصرية ففي كلامهم في ان فاعلها
اي شيء نوع اختلاف واضطراب ففي مواضع من كلامهم ان طبايع بعضها
علة فاعلة لبعض كما يقولون الخفة علة للميل الى المحيط والثقل علة للميل الى
المركز والحمية علة للتسخن وطبيعة الماء علة للبرودة وطبيعة النار علة للسخونة
الى غير ذلك ومرادهم العلة الفاعلة المستقلة يشهد بهذا احكامهم المترتبة
على هذه الاطلاقات وفي اكثرها ان العلة الفاعلة لجميع ما في عالم العناصر
من الصور والاعراض بل للنفوس البشرية ايضا هي المبداء الفياض
وساير ما يتوقف عليه وجود هذه الاشياء شروط واسباب معدة
يحصل بها لتلك الاشياء استعداد الوجود وقابليتها له وفيضانها
من المبداء على ما هي لايقة به واما الفاعل للكل فهو المبداء لا غير فينبغي
ان يجعل المبحث ثلثة فنون لابطال قولهم الاول ولابطال قولهم الثاني
ولدفع ما اوردوه على المذهب الحق **الفن الاول** قالوا طبايع الاشياء
علل فاعلة لامور وجودية اما في ذوات تلك الاشياء كيبس النار
وسخونتها واما في غيرها كجفاف مجاورها واحراقه ولامور عدمية كعدم
قبول الفلكيات الخرق والالتيام وعدم صلوح الجماد للتكلم ويحكمون
باستحالة تخلف هذه الآثار عن تلك الطبايع ولهذا ينكرون ويأولون

بعض معجزات الانبياء كعدم تأثر بدن ابراهيم عليه السلام بنار نمرود وانشقاق القمر
وتسبيح الحصى وغير ذلك اما عدم قبول الفلكيات للخرق فمورد دون عليه شبهة
في صورة البرهان العقلي وليست تامة كما بين في موضعه ولا نشتغل هنا
بنقلها وتزييفها تحرزا عن الاطالة والسآمة واما في غيره فلا دليل لهم على
ما ذكروا الا ما شاهدوا مرارا من ترتب شيء على شيء وهذا لا يدل على
العلاقة العقلية والعلية الحقيقية بل على السببية العادية ولا نزاع فيها
وانما الكلام في استحالة التخلف وهم معترفون بجواز خرق العادة
بل لوقوعه والعادة عبارة عن الامر المستمر المشاهد مرارا وكثير من
خوارقها مما لم يقع قبله مثله بل استمرت العادة على حالها الى زمان
وقوع ذلك الخارق فمن اين علم ان احراق النار للقطن ليس من
العاديات التي استمرت مع جواز وقوع خلافها غايته انه لم يقع الى
الآن او وقع من قبل لكن لم يسمع به لوقوع زمان متطاول في
البين فان ادعوا الضرورة في ان ترتب الشيء على الشيء بعد العلم
بعلية الثاني للاول فهي ممنوعة اذ دعوى الضرورة مع خلاف اكثر
العقلاء غير مسموعة كيف وهم ايضا قائلون في اكثر المواضع ان فاعل
جميع الحوادث العنصرية هو العقل الفعال لا غير فهم ايضا معترفون
بان هذا الترتب لا يوجب العلم بالعلية والمعلولية فضلا عن كونه
ضروريا او نظريا فتحقق انه لا وجه لحكمهم بعلية تلك الطبايع كما ذكروه
المراد بطلانه هنا مع انه مبني على نفي كون الله تعالى فاعلا مختارا
للجميع وهذا باطل كما بين في مواضعه الفن الثاني قالوا كل الحوادث
في عالمنا هذا اثر المبداء الفياض وهو المنصرف في هيولى العناصر
بافاضة الصور والاعراض والنفوس عليها وهو دائم الفيض
بمقتضى ذاته لا بخل فيه ولا عدم وانما يتأخر من الفيض لعدم تمام

استعدادات المحل فان وجود كل حادث موقوف على استعدادات
متعاقبة لا نهاية لها مبداؤها واردة على المحل اعني الهيولى والموضوع والبدن
مستندة الى الحركات الفلكية السرمدية وبواسطتها يقرب الحادث
من الوجود قربا متدرجا ويستعد المحل لقبوله كذلك الى ان ينتهي الى الاستعداد
القريب الذي لا يحتاج بعده الى شيء آخر فحينئذ يفيض من المبداء ذلك
الحادث على المحل وبواسطة تلك الاستعدادات تختلف آثار المبداء
مع كونه واحدا بالذات وقد يكون بعض الشروط ايضا متحدا مع اختلاف
الاثر كمقابلة الشمس فانها تجعل ثوب القصار ابيض ووجهه اسود وتلين
الشمع وتصلب الطين هذا قولهم الثاني وهو اوهن من الاول لان الترتب
المذكور هناك كان سببا لتطرق شبهة العلية واما هنا فليس شيء اصلا
يصلح لان يتوهم دليلا على ما ذكروه ومن اين علم ان فاعل تلك الحوادث
ليس العقل الاول او واحدا آخر من المبادي التي هي اعلى من العقل العاشر
ومن اين علم عدم تعدد الفاعل للعنصريات كما للفلكيات مع كثرة
الاولى وقلة الثانية ومن اين علم كون هذا العقل موجبا بالذات لا فاعلا
بالاختيار فان شيئا من هذه الاحكام ليس له دليل اصلا وما ذكروه في
معرض الدليل على كون الباري تعالى موجبا بالذات لا فاعلا بالاختيار
فمع عدم تمامه لا جريان له ههنا قطعا ثم ان قولهم هذا ناقض لكثير من قواعدهم
منها حكمهم بان حركة الثقيل الى صوب المركز والخفيف الى جانب المحيط
طبيعية لان مبداء هذه الحركة اي فاعلها على هذا القول هو العقل
لا طبيعة الثقيل والخفيف اذ حكموا بان كل الحوادث السفلية منه وهو مبداؤها
وفاعلها ومنها حصرهم الحركات والميول في الطبيعية والقسرية
والارادية لان حركات الاجسام السفلية وميولها على هذا التقدير
ليست طبيعية كما ذكرنا اذ المبداء خارج عن المتحرك ولا قسرية لوجهين

شعاع ه

احدها انهم فسروا الحركة القسرية بما يكون مبدؤها خارجا عن المتحرك وممتازا عنه
في الوضع وكذا في الميل القسري والقيد الثاني منتف هنا اذ لا وضع للعقل
وثانيهما انهم شرطوا في الحركة والميل القسريين ان يكونا على خلاف الميل الطبيعي
فلما لم يكن ميل طبيعيا لم يكن حركة قسرية ولا ميل قسريا ولا ارادية سيما في
الجمادات لان الحركة الارادية ما يكون مع قصد المبدأ واختياره وكذا
الميل الارادي والمبدأ عندهم موجب لا مختار ومنها حكمهم بان كل جسم له
حيز طبيعي بمعنى انه اذا خلي وطبعه اي فرض بعد وجوده خاليا عن جميع
ما هو خارج عنه لكان له مكان معين لا ينتقل عنه الا القاسر ولو وقع
خارجا عنه لكان طالبا حتى لو ارتفع المانع لعاد اليه بطبعه ووجه
التناقض ان حصوله في ذلك المكان من افاضة والمفروض ان فاعل
جميع الاعراض هو العقل الفعال فلا يكون مقتضى طبع الجسم والا لاجتمع
علتان مستقلتان على معلول واحد وهو محال الفن الثالث قالوا
للمليين انما زعمتم من استناد الحوادث كلها الى الفاعل المختار يستلزم
لاشياء مستبعدة وامور مستنكرة لا يقول بها عاقل ولا يقبلها
قابل وذلك لان طرفي المقدور في صحة تعلق الارادة بهما متساويا
النسبة وبعد تعلقها باحدهما جاز في كل آن ان يتغير ويتعلق بالآخر
وح يرتفع الوثوق بعلومنا البديهية والنظرية المتعلقة بالممكنات
قطعا اذ يجوز ان يكون امامنا جبال شوامخ عليها نيران مشتعلة واشجار
مرتفعة وعلى يميننا جنان ذوات افنان واشجار وحدائق وعلى
يسارنا رياض ازهار وشقايق ومن ورائنا طبول هوايل وبوقات
بوايق وعلى رؤوسنا طواويس وقلاقل وتحتنا زرابي ونمارق وفي
ايدينا مقامع ومطارق الا انا لا نرى شيئا منها ولا نسمعه ولا نحس به
لعدم ارادة الله خلق علمه فينا ويجوز ايضا ان يصير اهل السوق حكماء فضلاء

والمشتهم كتبا حكمية وصحفا آلهية وان يصير اواني البيت مشايخ زهادا وعبادا
وذبابه سلاطين شدادا الى غير ذلك مما لا يتناهى عدادا ولم يتيقن كلها
لامكان جميع ذلك وجواز تعلق ارادة الله تعالى بها بعد غيبتنا عن السوق
والبيت وكذا يلزم ان لا يكون شيء من علومنا البديهية والحاصلة بالنظر لا
في الالهيات ولا في غيرها يقينيا بل مجزوما به ايضا لانه يجوز عندكم ان لا يخلق
الله تعالى فينا العلم بالامور الضرورية ولو بعد اسبابها ولا العلم بالنتيجة
ولو بعد النظر الصحيح بل خلق فينا الجهل بها فلا يكون ما وقع في ذهننا
بالضرورة او بعد النظر مجزوما به وفساد هذه اللوازم غني عن البيان
والجواب ان مثل ما اوردتموه علينا وارد عليكم ايضا فانكم معترفون
بان طرفي الممكن بالنظر الى ذاته متساويان وبان النسبة الى الوقوع وانهما
يقع يقع لمرجح والمرجحات من وجود الاسباب والشرائط وارتفاع
الموانع كثيرة كثيرة لا يرجى ضبطها كيف وانتم تقولون لكل حادث معدات
لا نهاية لها من جانب المبدأ فكيف يتصور ضبطها لاحد واذا كان كذلك
فلعل شيئا من شرائط رؤية الجبال وما شابهها من المذكورات يكون
مفقودا فلهذا لا نراها مع كونها موجودة هنالك فلا يكون علمنا بعدمها
يقينيا بل مجزوما به ايضا وكذا الحال في عدم سماع الاصوات والاحساس
بالاشياء المذكورة واذا جوزتم الكون والفساد وعموم فيض المبدأ
وكثرته بحسب كثرة الاستعدادات فيجوز ان يحصل لاهل السوق
في زمان غيبتنا عنها استعداد تلك الحكم والفضائل لسبب لا نطلع عليه
وان كان على خلاف العادة فانكم معترفون بامكان خرق العادات
فيفيض من المبدأ ما يفيض عليهم ولا شيء فيه غير الاستبعاد للالف بالمعتاد
ويجوز ان يخلع هيوليات امتعتهم صورها وتلبس صور الكتب والصحائف
لوقوع اسباب ذلك وكذا الكلام في اواني البيت وذبابه وكذا

انتم معترفون بان الحس قد يغلط ولا سبيل لكم الى عدم الاعتراف به فان
كل احد يعلم انه يرى القطرة النازلة في الهواء خطا مستقيما مستطيلا
والشعلة الدائرة دائرة والشجر المنتصب على الشط منتكسا في الماء والحلقة
الصغيرة المقربة من العين كأنها دائرة عظيمة والعظيم من بعد صغيرة
وامثال هذه كثيرة بحيث لا مجال لانكارها فلا يكون شيء من ادراك
المحسوسات يقينيا لان امكان الغلط في جميع صور ادراك المحسوسات
ثابت ومع امكان الغلط لا يحصل اليقين واذا لم يكن شيء من ادراك
المحسوسات علما يقينيا فلا يكون شيء من المعلوم يقينيا لان جميعها فروع
ادراك الحواس ومبنية عليه والمبني على غير اليقيني لا يكون يقينيا ضرورة
وانما قلنا جميع العلوم فروع ادراك الحواس لان الانسان في مبداء
فطرته خال عن الادراكات كلها ثم يحصل له الاحساس بالجزئيات
فاذا استعمل الحواس فيها تنبه لمشاركات بينها ومباينات كما
اذا احس بافراد من الحرارة يتنبه لمشاركة بينها واذا احس بالحرارة مع
البرودة يتنبه لمباينة بينهما وانتزع منها صورا كلية يحكم ببعضها على بعض
ايجابا او سلبا اما ببداهة عقله كما في البديهيات او بمعونة شيء آخر
من تجربة او سماع او نظر كما في باقي الضروريات وفي النظريات
فتبين ان الالزام وارد عليكم ايضا فما هو جوابكم فهو جوابنا والجواب
عن الكل ان عدم حصول العلم بشيء في نفس الامر وامكان عدم ذلك امكان
الشيء فيها لا ينافي حصول العلم به علما يقينيا اما بخلق الله تعالى فينا
اليقين به كما هو الحق او بسبب آخر كما زعمهم فنعلم ذلك الشيء قطعا
ولا نتردد فيه مع انا نعلم ان نقيضه ممكن وعدم علمنا به ايضا ممكن
فاني اعلم قطعا ان مماسي الآن قلم وقرطاس واعلم قطعا انه
لا يحتمل ان لا يكون كذلك مع اني اعلم قطعا انه ممكن في نفس الامر

ان لايكون

ان لا يكون مماسين لي الآن ومن انكر هذا فهو مباهت لا يستحق المخاطبة وهذا
الجواب على راي اهل الحق في غاية الوضوح اذ لا بعد في ان يخلق
الله تعالى في العبد العلم اليقيني باحد طرفي الممكن مع علم العبد بامكان
الطرف الآخر لان علم العبد لا مدخل له بالعلية في حصول علم آخر
او في اثباته بل كل من الله ابتداء واما الذاهبون الى استناد
العلوم الى المقدمات العقلية فتتطرق على رايهم الشبهة في
ان الشخص اذا كان عالما بامكان عدم الشيء الآن كيف يتيقن بوجوده
الآن وجوابها ما حررناه **المبحث الثامن عشر** في بيان ان
النفس الانسانية هل هي مجردة ام لا والمراد من التجريد ان لا يكون
متحيزة ولا حالة في متحيز والمقام يستدعي ان يبين اولا معنى النفس
وما يتعلق به فنقول انهم اثبتوا النفس للافلاك والنباتات والحيوانات
والانسان وعبروا عن النفوس الثلثة الاخيرة بالنفوس الارضية
وزعموا ان اطلاق النفس عليها وعلى النفوس الفلكية بالاشتراك
اللفظي اذ لا يوجد مفهوم شامل للقبيلين صالح لان يعرفا به قال الامام
الرازي في شرح الاشارات اطلاق لفظ النفس على الارضية
والسماوية عند الشيخ بالاشتراك المحض لانه لو فسر على وجه يندرج
فيه النفس الفلكية لم يندرج فيه النفس النباتية وبالعكس فلهذا قال
النمط الثالث في النفس الارضية والسماوية ولم يقل في النفس
مطلقا فبناء على هذا ميزوا بينهما في التعريف فعرفوا النفس الارضية
بانها كمال اول لجسم طبيعي آلي ذي حيوة بالقوة ومعنى الكمال ما تم
النوع وهو قسمان لانه اما ان يتمه في ذاته ويسمى كمالا اولا
ومنوعا كالصورة السريرية مثلا واما في صفاته ويسمى كمالا ثانيا
كالحركة والوضع وساير الصفات فالكمال الاول يتوقف عليه

النوع والكمال الثاني يتوقف على النوع فقولنا كمال جنس وتقييد الاول
خرجت الكمالات الثانية وبقولنا لجسم خرجت منوعات المجردات
والاعراض وبقولنا طبيعي خرجت صور الاجسام الصناعية مثل
السرير وبقولنا آلي والمراد به ان يكون ذا اجزاء وذا قوى متخالفة
يصدر عنه آثاره بتوسطها خرجت صور العناصر فان آثارها وافعالها
من الحرارة والبرودة والتسخين والبرودة والتبريد وغير ذلك ليست
بالآلات بالمعنى الذي ذكرنا بل بنفس تلك الصور وقولنا ذي حيوة
بالقوة المراد منه انه يمكن ان يصدر عنه افاعيل الحيوة التي هي التغذي
والنمو وتوليد المثل والادراك والحركة الارادية والنطق وبيان
فايدة هذا القيد يستدعي تمهيد مقدمة وهي ان لهم اختلافا في
ان لكل فلك حركة خاصة كالخارج والتدوير والمائل نفسا على حدة
او النفس للفلك الكلي وهي محركة للكل والافلاك الجزئية بمنزلة آلات لها
فعلى الراي الاول المشهور خرجت النفوس الفلكية عن التعريف بقيد
الآلي ولا حاجة الى هذه الزيادة لكنهم ارادوا اخراجها عنه مطلقا اي
على الرايين وعلى الراي الثاني لا يخرج بذلك القيد فزادوا لاجل الاخراج
عنه ايضا وانما خرجت بهذا لان المراد بالقوة والامكان ما هو مقابل
الفعل فان النفس الفلكية وان كانت كمالا اول لجسم طبيعي آلي الا ان
ما يصدر عنه من افاعيل الحيوة اعني الادراك والحركة الارادية حاصل له
بالفعل دايما بخلاف النفوس الارضية فانها ليست دايما في التغذية
والتنمية والتوليد ولا في الحركة والادراك بالفعل وبعض العلماء قال
ان التعريف شامل للنفس الفلكية على الراي الثاني لانها كمال اول
لجسم طبيعي آلي يمكن عنه ان يصدر بعض افاعيل الحيوة وهذا محصل التعريف
فكلامه هذا مبني على انه اراد من القوة والامكان المعنى العام الشامل

للفعل لكن يصير حينئذ قيد بالقوة ضايعا لا فايدة له اصلا واما النفس الفلكية
فهي كمال اول لجسم طبيعي ذي ادراك وحركة دايمين ويرد على التعريفين ان
النفس الانسانية والفلكية المجردتين ليستا كمالا اول للجسم على ما ذكر من
معنى الكمال الاول لانه لا شبهة في ان الجسم يتم في ذاته بمادته وصورته
الجسمية والنوعية ولا حاجة له بعد ذلك في تمام ذاته بل وفي كثير من كمالاته
او كلها الى نفس مجردة كما في ساير انواع الحيوانات وكما في الافلاك
على راي المشائين نعم بعض كمالات الانسان موقوفة على
تلك النفس كما ان بعض كمالات البلد موقوفة على الملك فالتعريفان
غير جامعين عند من يثبت للفلك نفسا مجردة واما من لا يثبت له
الا النفس المنطبعة فتعريف النفس الفلكية على رايه تام فان قيل النفس
الانسانية كمال للانسان الذي هو النوع لان الكمال الاول لا يكون
الا بالنسبة الى النوع كما تبين من تعريفه الا انه عبر عن الانسان بالجسم
لانه المشاهد المعلوم منه قطعا لكل احد قلنا نوع الانسان ان كان
حقيقة هذا الجسم المخصوص فقد عرفت حاله وان كان هذا الجسم مع شيء
آخر لم يكن الانسان نوعا حقيقيا بل مركبا اعتباريا فلا يكون له
نفس لانها لا تكون الا للانواع الحقيقية فالاقرب ان يعرف النفس
على الاطلاق بما ذكره ابو علي في الشفاء من ان كل ما يكون مبدا
لصدور افاعيل ليست على وتيرة واحدة عادمة للارادة فانا
نسميه نفسا فما ذكره مفهوم عام مشترك بين النفوس السماوية
والارضية كلها مختص بها لان الشيء اما ان يكون مبدا لصدور
افاعيل ليست على وتيرة واحدة وهو النفس الارضية اعم من
ان يكون نباتية او حيوانية او انسانية فان كلا منها مبدا لافاعيل
اي آثار متخالفة واما ان يكون مبدا لافاعيل على وتيرة واحدة

لكن لا عادته للارادة بل واحدة لها وهو النفس الفلكية وذلك المفهوم شامل
لهذين القسمين واما ان لا يكون مبدا لا فاعيل اصلا او يكون مبداء
لافاعيل على وتيرة واحدة لكن عادته للارادة كصور العناصر
والمعادن والقوة الغاذية والنامية وغيرهما وهذان القسمان لا يشملها
ذلك المفهوم وليس شيء منهما نفسا ولعل نفس الطالب تنزع الى الاطلاع
على القوى التي ذكرت انها آلات النفس في افاعيلها فلا باس
بان نشير ههنا الى تفاصيلها اشارة حقيقية لكنا نقصر الكلام على قوى
النفوس الارضية اذ هي الاهم الانسب بما نحن فيه فنقول انهم اثبتوا
ثماني قوى يشترك النبات والحيوانات كلها في ذواتها وان كانت
كيفيات آثارها واحوالها متفاوتة فيهما ونحن نسوق الكلام ههنا
في بيان احوالها في الحيوانات وبعد الاطلاع عليها تسهل معرفة
احوالها في النبات وتلك القوى بعضها مما يحتاج اليه بقاء الشخص واستكماله
وبعضها مما يحتاج اليه بقاء النوع فمن الاول الجاذبة وهي قوة تجذب
الغذاء اي ما من شانه ان يصير كله او بعضه جزءا للمتغذي من الفم
الى المعدة وان كانت اعلى من الفم ثم تجذب بالطف منه الى
الكبد ويتميز الاخلاط الاربعة هناك بعضها عن بعض ثم تجذب الاخلاط
منه الى العروق فيتميز هناك ما يصلح غذاء لكل عضو عضو ثم تجذب منها
الى كل عضو ما هو صالح له ومنه الماسكة وهي قوة تمسك الغذاء
في المعدة الى ان يصير كيلوسا وفي الكبد الى ان يصير كيموسا ويتمايز
الاخلاط وفي العروق الى ان يتميز ما يصلح غذاء لكل عضو وفي
كل عضو الى ان يستحيل الى مشابهة ذلك العضو مشابهة تامة
ويلتصق به ومنه الهاضمة وهي قوة تنفذ ما جذبته الجاذبة
ومسكته الماسكة انطباخا ونضجا حتى صار صالحا لان يصير جزءا

مطلب في ذكر القوى

الجاذبة

للمعتدي

الماسكة

الهاضمة

من المغتذي ولهذا الانطباخ مراتب اربعة اولها في المعدة فان فيها
يحصل للغذاء بياض وقوام كماء الكشك الثخين وابتداؤها من الفم
لان سطحه مع سطح المعدة كانهما سطح واحد وحينئذ يسمى الغذاء كيلوسا
وثانيتها في الكبد فان الغذاء فيه ينطبخ انطباخا فوق ما كان في المعدة
وحينئذ يسمى كيموسا وثالثتها في العروق فان الاخلاط تندفع مختلطة
من الكبد الى العروق لكن الظاهر عليها لون الدم وفيها ينطبخ انطباخا
فوق ما كان في الكبد ورابعتها في الاعضاء فان الاخلاط ترشح
من الفوهات الليفية للعروق الى الاعضاء وتنطبخ هناك انطباخا
تاما ويحصل لها الاستعداد القريب لالتصاقها بالعضو وصيرورتها
جزءا منه ولكل مرتبة من مراتب الهضم تندفع عن البدن بطريق فالمرتبة
الاولى الثفل الذي يندفع من طريق الامعاء وهو اكثر الفضول
فلهذا طريقه اوسع وللثانية البول المندفع من طريق المثانة والسوداء
المندفعة من طريق الطحال والصفراء المندفعة من طريق المرارة
والاول اكثرها وللثالثة البخار والعرق والوسخ والشعر والقمل
المندفعة من طريق المسام واللعاب والمخاط والدمع ووسخ
الاذن والرعاف وساير الدماء الفاسدة والقيح والصديد
المندفعة من مواضعها وللرابعة المني فهنا قوة اخرى هي مبداء
لتلك الاندفاعات هي رابعة القوى المذكورة وتسمى الدافعة ومنه
الغاذية وهي قوة تلصق الغذاء بعد تمام فعل الهاضمة بالعضو
بدلا عما يتحلل منه ويحصل فيه صورته ومنه النامية وهي قوة تجعل
الغذاء متداخلا بين اجزاء العضو وتضمه اليها لتزيد اقطاره الثلثة
زيادة معتدا بها على تناسب طبيعة ذلك العضو الى ان وصل البدن
الى اعداله في المقدار ثم تقف عن العمل وانما قيدنا الزيادة في

الدافعة

الغاذية

النامية

الاقطار بكونها معتدا بها احترازا عن السمن فانه غير النمو اذ قد يحصل بعد سن
النمو وبه ايضا يحصل الزيادة في الاقطار الثلثة لكن لا يحصل به في الطول
زيادة معتد بها والقيد الآخر احترازا عن الورم فانه ليس مناسبا
لطبيعة ذي الورم وهذه القوة يحتاج اليها الشخص في استكماله باعتدال
حجمه واما ما يحتاج اليها بقاء النوع فقوتان احديهما المولدة وهي
قوة تفرز من غذاء كل عضو بعد تمام الهضم او من غذاء الانثيين
خاصة على اختلاف الرايين جزء ليكون كالبذر لشخص آخر من نوع
الاول كما هو الاكثر او من جنسه كالبغل وكالمتولد من اجتماع الكلب
مع الذئب فعلى الاول المني متخالف الاجزاء متشابه الامتزاج وعلى
الثاني متشابه الاجزاء متخالف الاستعدادات وثانيتهما المصورة
وهي قوة في الرحم تفيد تلك الاجزاء المتخالفة الحقيقة او الاستعدادات
الصور والقوى والاشكال والمقادير التي بها يصير مثلا بالفعل وهذه
القوى تسمى طبيعية لان الطبيعة في اكثر الامر انما يقال لما يصدر عنه
الاثر لا بارادة ثم الحيوان بعد اشتراك النبات معه في هذه القوى له
قوى اخرى خاصة به ولما كان امتيازه عن النبات بالادراك
والحركة الارادية فقواه المختصة به ما يكون مبدا لهذين الامرين
اما مبدا الاول وهي القوى المدركة او المعينة على الادراك فقالوا
انها عشر خمس منها في ظاهر البدن وهي الحواس الظاهرة ولظهورها
واشتهارها لا حاجة بنا الى تفصيلها وخمس منها في الدماغ وهي
الحواس الباطنة اولها الحس المشترك وهي التي تنطبع فيها صور المحسوسات
بالحواس الظاهرة كلها ومحل هذه القوة مقدم البطن الاول من
الدماغ فان الدماغ منقسم الى ثلثة اجزاء جزؤه الاول اعظم ثم
الثالث واما الثاني الواصل منهما فهو كمنفذ من الاول الى الثالث

المولده
الرای
المصوره
الطبیعه
الحس المشترک

ثانيتها

ثانيتها الخيال وهي قوة حافظة لتلك الصور بعد غيبوبتها عن الحس المشترك
فهو كخزانة للحس المشترك ومحلها موخر البطن الاول من الدماغ ثالثتها
الوهم وهي قوة تنطبع فيها صور المعاني الجزئية الكائنة في المحسوسات
كصداقة زيد المدركة لعمرو عند الاحساس به وباحواله وعداوة الذئب
المدركة للبهيمة عند احساسها به ومحلها موخر البطن الثاني من الدماغ
رابعتها الحافظة وهي قوة حافظة للصور التي ادركها الوهم فهي
كالخزانة له بمنزلة الخيال للحس المشترك ومحلها مقدم البطن الثالث
خامستها المتصرفة وهي قوة تتصرف في صور المحسوسات بالحواس الظاهرة
والمعاني الجزئية الماخوذة منها بل هو في صور المعقولات الصرفة
ايضا وذلك بان تركب بعضها مع بعض وتفصل بعضها عن بعض
كتصوير فرس ذي جناحين وتصوير بدن لا راس له وكابراز
الصديق في صورة العدو وبالعكس وهي لا تسكن عن العمل نوما
ولا يقظة فان كان يستعملها العقل في مدركاته تسمى مفكرة وان كان
هو الوهم تسمى متخيلة ومحلها مقدم البطن الثاني ليكون نسبتها الى
ما تتصرف فيها متشابهة واما مبدا الثاني فهي ايضا قوى اما باعثة
للحركة او باعثة ومعينة عليها والثانية تسمى نزوعية وشوقية فان كانت
باعثة على الحركة لنيل ما تخيله المتحرك نافعا تسمى شهوية وان كانت
لدفع ما تخيله ضارا تسمى غضبية فان النفس تحمل الحركة اولا باحد من
الوجهين ثم تشتاقها ثم تريدها ثم تمد الاعصاب الى جانب مبدئها
مرة كما في حالة قبض اليد وترسلها عن ذلك الجانب اخرى كما في
حالة بسط اليد فيحصل بكل منهما حركة فهذه مباد اربعة للحركات الاختيارية
للحيوانات والقوة التي منها تمديد الاعصاب وارسالها تسمى المحركة
وهذه القوى المختصة بالحيوان تسمى نفسانية نسبة لها اما الى نفس الحيوان

الخيال
الوهم
الحافظ
المتصرفه

للاختصاص بها والى نفس الانسان لانها في الانسان اكمل منها في
غيره من الحيوانات هذا مجمل ما قالوا في القوى النباتية والحيوانية
واستدلوا على تعددها على الوجه المذكور باختلاف الآثار والافعال
كالتغذي والنمو والجذب والامساك والحركة والادراك ولم يجوزوا
ان يكون مبداء الكل وفاعلها واحدا كالصورة النباتية والحيوانية
او قوة واحدة اخرى فاثبتوا لكل واحد منها فاعلا وهذا مع كونه
بناء على اصلهم الفاسد الذي هو استحالة ان يصدر من الواحد
الا الواحد مردود عليهم بان هذا انما هو في الواحد من كل الوجوه
والصورة النباتية والحيوانية وساير قوا مما ليس شيء منها كذلك
فانها امور ممكنة موجودة بوجود زايد حادثة منقسمة حالة في
محال لها آلات واستعدادات غير محصورة فمن اين يلزم امتناع
صدور المتعدد من مثل هذا الواحد الكثير الجهات ثم ذلك الاصل
ان صح دل على ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد بالشخص والصادر
من كل واحدة من تلك القوى افراد كثيرة وان كانت متحدة
بالماهية كافراد الجذب والامساك وغيرهما بل يصدر من بعضها
الامور المتخالفة الماهية ايضا كالخيال والوهم فان حفظهما للصور
المنطبعة فيهما لا يتصور بدون ادراكهما لها وكالمتخيلة فانه يصدر منها
التركيب والتفصيل ثم ما ذكروا ههنا مناف لاصلهم الذي هو ان
مبداء كل الحوادث في عالمنا هذا وفاعلها هو العقل الفعال
ثم من العجايب تجويز صدور ثلثة اشياء من المعلول الاول كما
ذكر من قبل وتجويز صدور اشياء غير متناهية من المعلول العاشر
وعدم تجويز صدور الاثنين مما هو مكتنف بشرايط واستعدادات
غير متناهية ومحفوف بجهات متكثرة ولا ادري كيف يقولون

مطلب

٢٠

تجرد النفس

بمثل هذا وكيف يقبل عنهم عند الفضلاء العقلاء وهذا كلام وقع في
البين فلنرجع الى ما هو المقصود في هذا المبحث فنقول استدلوا على
ان النفس الناطقة الانسانية مجردة بوجوه بعضها يدل على انها ليست
هي البدن ولا جزء منه ولا المزاج اذ كل واحد منها مما توهم بعض وبعضها
يدل على انها ليست جسما ولا جسمانية مطلقا اما الاول فثلثة ادلة
اولها ان النفس لا تغفل عن ذاتها في حال من احوالها حتى في النوم
والسكر ايضا ولهذا اذا صيح على الشخص باسمه العلم يتنبه وايضا اذا
وصل اليه ما يوذيه مثل ان يضرب او يقرب منه النار فان لم يدركه
ولم ينقبض منه كان ميتا وان ادركه وادرك انه يوذيه لزم ان يكون
عالما بذاته قبل وصول الموذي اليه لان العلم بنسبة شيء الى شيء
بدون العلم بالمنتسبين محال وتغفل عن بدنها واجزائه كلها وعن مزاجه



بل عن جميع القوى والاعراض الحالة فيه نظرا لذلك بان يفرض
ان الانسان خلق صحيح العقل والمزاج على هيئة لا يبصر شيئا من
اجزائه ولا تتلامس اجزاؤه معلقا في هواء لا حر فيه ولا برد فانه
في هذه الحالة يكون غافلا عن ظواهر بدنه لانها لا تدرك الا بالبصر
او اللمس وقد فرض خاليا عنهما وعن بواطنه لانها لا تدرك الا بالتشريح
وهو ليس بحاصل في اول الخلق ولا يكون غافلا عن ذاته فثبت انه
ليس عين بدنه ولا جزء منه ولا مزاجه ولا شيئا من حواسه
وقواه ولك الاعتراض عليه ان من ادعى ان النفس والمدرك هو
البدن او المزاج انى يسلم ان الانسان في حالة المفروضة يدرك
ذاته واين البدن او المزاج على تقدير عدم تلامس الاجزاء حتى
يدرك شيئا وهذه دعوى غير ضرورية ولا مبرهنة وكذا ما ذكر
اولا من ان النفس لا تغفل عن ذاتها في حال من احوالها وما ذكر

في بيانه من الوجهين ليس بشئ لان تنبهه بالصياح عليه وانقباضه عن المودي
لا يدل شئ منهما على علمه بذاته قبل تنبهه لم لا يجوز ان يحصل له هذا العلم مع
تنبهه بالصياح وبوصول المودي مع ان هذين الوجهين يتأتيان في
غير الانسان من الحيوانات ثانيهما ان النفس لو كانت هي البدن
او في البدن لضعفت عند ضعف البدن وليست كذلك اما الملازمة
فعلى تقدير كونها هي البدن او جزءه فظاهرة واما على تقدير كونها حالة في
البدن فلان القوى الجسمية انما تفعل بالجسم فيكون الجسم آلة لها وشرطا لها في
فعلها واختلال الشرط يوجب اختلال المشروط فيقع العقل حينئذ انقص
كما في قوى الحس والحركة واما انتفاء اللازم فلان النفس قد يقوى على
افعالها حين يضعف البدن فان الانسان في سن الانحطاط يقوى
تعقله ويزداد مع ان الآلة البدنية في الانتقاص والانحطاط فان قيل
هذا معارض بان الانسان في آخر الشيخوخة قد يصير خرفا منتقص الادراك
فقد اختل قوة التعقل باختلال الآلة وهذا يدل على ان نفسه حالة
في الجسم قلنا مم فان اختلاف الفعل باختلال الآلة لا يدل اصلا على
ان الفاعل حال في الآلة بخلاف ازدياد العقل وقوته مع نقصان الآلة
وضعفها فانه يدل على ان الفاعل ليس حالا في الجسم والاعتراض عليه
انه لم لا يجوز ان يكون حد من اعتدال الجسم الذي يقوم به الفاعل شرطا
في كمال الفعل والزايد على ذلك الحد اما مستغنى عنه فقط او قادحا
في كمال الفعل والنقصان انما يقع على ذلك الزايد فيكون الفعل
مع هذا النقصان اما على حاله او اتم واذا تعدى النقصان الى ذلك
الحد يقع الفعل انقص كما في آخر الشيخوخة وبما ذكرنا يندفع ما قيل ان
بقاء ذلك الحد لا يوجب الا بقاء الفعل على حاله لا ان يزداد عند نقصان
الجسم والاستدلال انما هو بذلك الازدياد كما مر لا بعدم الاختلال بالتها

ان النفس لو كانت البدن او في البدن لم يكن الشخص الموجود الآن هو الذي
كان قبل هذا بسنين والتالي باطل لان كل احد يعلم بالضرورة انه هو الذي
تولد ولو منذ مائة سنة واما الملازمة فلان البدن دائما في التغير بالتحلل
وورود بدل ما يتحلل ففي المدد الطويلة ينتفي ما كان اولا بالكلية ويحصل بدله
مثله واذا انتفى ذلك البدن انتفى جميع اعراضه وقواه بالضرورة
لاستحالة بقاء العرض بلا محل وانتقاله الى محل آخر فان قيل هذا انما تم
لو عرض التحلل لجميع الاجزاء وهو مم لجواز ان يكون بعض الاصلية باقية
ما دام الشخص باقيا ويكون تلك الاجزاء هي النفس او محلها قلنا اجزاء كل
البدن من اللحم وغيره واما الثاني فهو ايضا صنفان صنف يدل على
انها ليست جسما ولا جسمانية معا وصنف يدل على انها ليست جسمانية
واذا ضم الى ما دل على انها ليست جسما صار دليلا على تمام المطلوب
اما الاول فهو ايضا ثلثة ادلة الاول ان للنفس عوارض واحوالا يمتنع
ثبوت شئ منها للجسم والجسماني وما هو كذلك فليس بجسم ولا جسماني
اما الكبرى فبينة واما بيان الصغرى فبوجوه احدها ان النفس يحل فيها
ما هو غير منقسم الى الاقسام المتباينة الوضع ويمتنع حلول غير منقسم
كذلك في جسم او جسماني بيان المقدمة الاولى ان المعقولات يحل
في النفس ومن المعقولات ما هو غير منقسم والا لكان كل معقول
مركبا من اجزاء غير متناهية فيمتنع تعقله لاستلزامه تعقل امور
غير متناهية دفعة وهو ظاهر الامتناع ولو سلم فالمط حاصل لان
كل كثرة متناهية كانت او غير متناهية لا بد فيها من الوحدة لانها
مركبة من الوحدات فثبت تعقل النفس للواحد وتعقل النفس
للواحد هو حلول غير المنقسم فيها وبيان المقدمة الثانية ان كلا من
الجسم والجسماني منقسم وانقسام المحل يوجب انقسام الحال فيه فيمتنع حلول

غير المنقسم في شيء منها اما انقسام الجسم فظاهر واما انقسام الجسماني اي الحال في
الجسم فلانه لو كان غير منقسم مع كون محله منقسما فلا يخلو اما ان يكون بتمامه
حالا في كل واحد من اجزاء محله فيكون الواحد بالشخص حالا في محال غير متناهية
وهو ظاهر البطلان واما ان لا يكون حالا في شيء من اجزائه فلا يكون
حالا فيه اصلا وهذا خلف واما ان يكون حالا في بعض اجزائه دون بعض
فيكون محله ذلك البعض لا الكل كما فرض ثم ان كان ذلك البعض غير منقسم
لم يكن الحال في الجسم لان غير المنقسم لا يكون جسما وقد فرض حالا في الجسم هذا
خلف وان كان منقسما ننقل الكلام اليه والى حلول الحال فيه انه في كل من
اجزائه او ليس في شيء من اجزائه الى آخر الاقسام فتبين امتناع حلول
غير المنقسم في الجسم وفي الجسماني والاعتراض على هذا الوجه انه مبني
على كون التعقل هو حلول المتعقل في ذات العاقل وهو ممنوع بل هو انكشاف
الشيء عند العاقل من غير حلول وارتسام صورة ولو سلم انه الحلول فلا نسلم
انه الحلول في ذات العاقل لجواز ان يكون في آلة له وينكشف من هناك
عليه وعلى كل تقدير لا يلزم حلول غير المنقسم في النفس وايضا ما ذكروا في
بيان ان انقسام المحل يوجب انقسام الحال منقوض باشياء كثيرة
مثل النقطة والوحدة والاضافات كالابوة ونحوها فانها كلها
امور موجودة عندهم غير منقسمة اما النقطة والوحدة فلا شبهة في
عدم انقسامهما واما الاضافات فلانه لا يصح ان يقال ان نصف
الابوة مثلا في نصف الاب ومحال المجموع اشياء منقسمة وهو ظاهر
واجاب بعضهم عن النقض بان المدعى ليس ان انقسام المحل يوجب انقسام
الحال فيه مطلقا بل انقسام المحل الذي يحل فيه الشيء القابل للقسمة الوضعية
كالجسم الذي يحل فيه السواد والحركة والمقدار لا المحل المنقسم الى اجزاء
غير متباينة في الوضع كالجسم المنقسم الى جنسه وفصله والى مادته وصورته

ولا المحل الذي ينقسم الى اجزاء متباينة في الوضع ولكن لا يحل فيه الحال من حيث
هو ذلك المحل بل من حيث لحوق طبيعة اخرى به كالخط فان النقطة
لا تنقسم بانقسامه لانها لا تحله من حيث هو خط بل من حيث هو متناه
وكالاب فان الابوة لا تحله من حيث هو ذلك الشخص بل من حيث تولد
شخص آخر منه وكالاجزاء فان الوحدة لا تحلها من حيث هي اجزاء
بل من حيث هي مجموع فالمراد ان انقسام المحل يوجب انقسام الحال الذي
يحل فيه من حيث هو فلا يرد النقض وفيه نظر لانه ان اراد ان في
صور النقض للطبيعة الاخرى كالانتهاء مثلا مدخلا في المحلية فليس كذلك
فان النقطة حالة في الخط لا في مجموع الخط والتناهي وان اراد انها
شرط لحلول الحال في محله فهو مسلم لكن لا يجدي نفعا لان حلول كل حادث
في محله كالسواد والبياض وغيرهما مشروط بشرائط هي معدات
للمحل لقبول هذا الحال فيه فحلول كل للحوق طبيعة اخرى للمحل هي كيفية استعدادية له
فلا يوجب انقسام المحل انقسام شيء من الحوادث الحالة فيه فلا يوجب
انقسام النفس انقسام العلم الحادث فيه وما ذكره في الوحدة في غاية
البعد لان الوحدة تحل في الشيء من حيث هو لا من حيث انه جزء لشيء
آخر ولا من حيث انه مجموع فان الوحدة ثابتة لزيد مع قطع النظر عن
كونه جزء المجموع او هو مجموع اجزاء حتى انه لو لم يكن مجموع اجزاء بل بسيطا
لم يكن واحدا واجاب بعض آخر عن النقض بان المدعى ان حلول
الحال اذا كان سريانيا فانقسام المحل يوجب انقسامه والحلول في
صور النقض ليس سريانيا فلا يرد نقضا وهو مردود بانه اذا ثبت
نوع من الحلول لا يوجب فيه انقسام المحل انقسام الحال فليكن حلول غير
المنقسم في النفس من هذا القبيل حتى لا يوجب انقسامها انقسامه
وايضا ما ذكروا في بيان ان النفس يحل فيها غير المنقسم لو تم لدل على

ان الجسمانی یحل فیه غیر المنقسم بان یقال ان المدرکات الحسیة تحل فی الحواس
و من تلک المدرکات ما هو غیر منقسم والا لکان کل مدرک مرکبا من اجزاء
غیر متناهیة فیمتنع ادراکه دفعة ولو سلم امکانه فالمطلوب حاصل فیثبت ادراک
الحواس للواحد والحواس قوی جسمانیة فثبت ان الجسمانی یحل فیه غیر المنقسم
فبطل هذا الدلیل على انه لو تم لثبت ان النفس لیست جسما ولا جسمانیة
ولا یلزم منه ان یکون مجردة لاحتمال ان یکون جوهرا فردا متحیزا الا انهم
بنوا کلامهم فی هذا الموضع على بطلان الجزء الذی لا یتجزی لنوع قوة
فی ادلتهم على نفیه ثانیها ان عارض النفس یکون مجردا و عارض الجسم
والجسمانی یمتنع ان یکون مجردا اما بیان الاولى فهو ان المفهوم الکلی الحال
فی النفس و هو مشترک بین افراد مختلفة فی الکم والکیف والاین والوضع
و غیر ذلک فلو لم یکن مجردا لا یتصور هذا الاشتراک لانه حینئذ یکون له
اللواحق المادیة من کم مخصوص وکیف مخصوص واین مخصوص و غیر ذلک
فلا یطابق ما لیس له تلک الاعراض المخصوصة فلا یتحقق الاشتراک بل یمتنع
مطابقته لفرد اصلا واما بیان الثانیة فان کل جسم و جسمانی لا بد له
من هذه العوارض التی یمتنع لحوقها للمجرد و اختصاص المحل بهذه العوارض
یوجب اختصاص الحال بها والاعتراض علیه انه ایضا کالوجه الاول مبنی
على ان العلم انطباع ماهیة المعلوم فی النفس و هو ممنوع ولو سلم فالمنطبع
فی النفس هو صورة المعنی الکلی لا نفسه ولا یلزم تطابق الصورة وذی
الصورة فی اللوازم والاحکام کما فی صورة الفرس المنقوشة مع الفرس
فیجوز ان لا یکون الصورة مشترکة و یکون ذو الصورة مشترکا وان یکون
الصورة متصفة بتلک العوارض و یکون ذو الصورة مجردا عنها ولو سلم
فاتصاف الصورة بتلک العوارض انما لزم من قبل محلها فیجوز ان یکون مجردة
عنها و مشترکة بحسب ذاتها ثالثها ان النفس یقوی على افعال غیر متناهیة والجسم

والجسمانی یمتنع علیهما ذلک اما بیان الاولى فان النفس یعقل الاعداد
والاشکال و مراتبها غیر متناهیة واما الثانیة فلما تقرر فی موضعه
ان القوی الجسمانیة لا یقوی على آثار غیر متناهیة لا بحسب الشدة ولا
العدة ولا بحسب المدة والاعتراض علیه انا لا نم ان النفس لها قوة فعل
اصلا فضلا عن الافعال الغیر المتناهیة وانما فاعل الجمیع هو الله تعالى
ولو سلم فما ذکرتم فی بیان انها یقوی على الافعال فاسد لان التعقل
انفعال لا فعل ولیس لکم ان یعمموا مدعاکم و بیانکم بما یشمل الفعل والانفعال
اذ بطلان القول بان القوی الجسمانیة لا یقوی على انفعالات
غیر متناهیة ظاهر على رایکم فان انفعال النفوس المنطبعة الفلکیة
من المبادی العالیة بقبول الکمالات عنها وانفعال هیولى العناصر
من المبدا الفیاض بقبول الصور والاعراض عنه دایمان غیر متناهیین
ولو سلم فان اردتم ان النفس یقوی على تعقلات غیر متناهیة دفعة
فهو ممنوع وان اردتم ان تعقلاتها لا ینتهی الى حد لا یقدر بعده على تعقل آخر
فمسلم ولکن لا نم امتناع مثل ذلک على القوی الجسمانیة وما ذکر فی
بیان ان القوی الجسمانیة لا یقوی على غیر المتناهی فقد بین وجوه فساده
فی موضعه واظهرها النقض بالنفوس الفلکیة التی هی قوی جسمانیة
مع صدور الارادات والتحرکات الجزئیة الغیر المتناهیة عنها رابعها
ان النفس یدرک ذاتها وادراکها والاتها و یمتنع ان یدرک الجسم او الجسمانی
ذاته وادراکه وآلاته والاعتراض علیه ان المقدمة الثانیة دعوى
غیر ضروریة ولا مبرهنة و من ذهب الى ان النفس جسم او جسمانی کیف
یسلم هذا مع انه ان صح لزم ان یکون للحیوانات العجم نفوسا مجردة
و هم لا یقولون به خامسها ان النفس قد لا یکل ولا یضعف بکثرة الافعال
بل قد یقوی علیها کما فی توالی الافکار فانها به یصیر اقدر على الفکر

والجسم والقوى الجسمانية يكلها ويضعفها دائما كرّ الافاعيل والاعتراض عليه
انه يجوز ان يكون القوة العاقلة مخالفة بالنوع لسائر القوى مع كون الجميع جسمانية
فلا يقدح اختصاص بعضها بالكلال وبعضها بعدمه فان فصل القياس المذكور
يأباه قلنا كلية الكبرى ممنوعة فان من يقول بان النفس جسم او جسمانية لا يسلمها
كيف وكثيرا ما يكون في الاعصاب والعضلات عند الشروع في العمل
قساوة وصلابة يصعب معها العمل ويضعف وبعد ثوران الحرارة بسبب الحركة
تلين وتنبسط فيصير الشخص اقدر على الحركة والعمل سادسها ان النفس تدرك
الاشياء الضعيفة بعد ادراك الاشياء القوية والجسمانيات ليست كذلك
فان الباصرة بعد ابصارها جرم الشمس لا تدرك الاشياء الحقيرة والذائقة
بعد ادراكها الحلاوة القوية لا تدرك الحلاوة الضعيفة سابعها
ان النفس تنطبع فيها صور كثيرة من غير مدافعة بعضها البعض والجسم
والجسماني ليسا كذلك فان صورة الفرس المنقوشة على الجدار مثلا
ما لم تمح لا يمكن اثبات صورة اخرى في محلها والاعتراض عليهما مثل
ما مر في الوجه الخامس مع قطع ظهور انتقاض الاخير بقوة الخيال
والمفكرة وغيرهما ثامنها ان النفس تنطبع فيها ماهيتا المتضادين معا
ولا شيء من الجسم والجسماني كذلك اما الصغرى فلان النفس تحكم بنسبة
التضاد بينهما ولا بد للحاكم بالنسبة بين شيئين من العلم بهما معا ولا معنى
للعلم بشيء الا انطباع ماهيته في العالم واما الكبرى فلظهور امتناع
اجتماع الضدين في الجسم والجسماني والاعتراض عليه انها ايضا مبني
على كون العلم هو الانطباع وقد عرفت حاله مرارا ولو سلم فلا نم
اشتراك الوجود الذهني والخارجي في امتناع الاجتماع وامكانه هذا
ومن دأب القوم ان يجعلوا كلا من هذه الوجوه دليلا على حدة
لاصل المدعى الثاني ان الانسان يحكم احكاما على انواع المحسوسات

الظاهرة

الظاهرة والباطنة كما يحكم بان هذا المبصر او هذا المتخيل حلو او مر حار او بارد
خشن او لين وان هذا المسموع او هذا المتوهم ملائم او منفور عنه وبعكس
هذا او بامثال ذلك ويحكم على المعقولات الصرفة ايضا كما يحكم بان واجب
الوجود واحد فلا بد له من شيء يدرك هذه الاشياء كلها ونحن نعلم
بالضرورة ان ليس جسم ولا جسماني يحصل له جميع انواع هذه الادراكات
فثبت ان المدرك لهذه الاشياء والحاكم بعضها على بعض شيء
غير جسم ولا جسماني وهو المطلوب والاعتراض عليه ان من زعم ان النفس
جسم او جسماني لا يسلم الضرورة التي ادعوها وليس نزاعه الا في ان
هذه الادراكات لا تحصل للجسم ولا للجسماني فلا يتم هذا في المحاجة
الثالث ان النفس لو كانت جسما او جسمانية لزم جواز كون شخص
عالما بشيء من وجه وجاهلا به من ذلك الوجه في ان واحد وهو
محال بالضرورة اما الملازمة فلانه حينئذ يجوز ان يقوم العلم بجزء منها
والجهل بجزء آخر لا بعينها فيكون عالمة وجاهلة معا والاعتراض عليه
اولا ان المراد بالجهل ان كان هو الجهل البسيط ففساد ما ذكر ظاهر لانه
ليس وصفا ثبوتيا قائما بالمحل بل هو عدم العلم عمن من شأنه فالعالم بشيء
من له العلم به في الجملة والجاهل به من لا علم له به اصلا فاذا قام العلم بجزء
من نفس الشخص فهو عالم لا جاهل وان اصطلح احد على اطلاق الجاهل
عليه باعتبار خلو جزء من نفسه عن العلم كما انه يطلق العالم عليه باعتبار
قيام العلم بجزء منها فلا نزاع معه لكن لا امتناع فيه وكذا ان كان
المراد به الجهل المركب لان ما ذكر في بيان الملازمة من انه يجوز
ان يقوم العلم بجزء آخر منه مم وانما يكون كذلك لو لم يكن قيام العلم بجزء
من النفس مانعا من قيام الجهل بجزء آخر منها لكنه مانع ضرورة امتناع
كون شخص معتقدا للنقيضين في حالة واحدة سواء كان اعتقادهما

في محل واحد او في محلين وثانيا انه منقوض بالاعراض الجسمانية مثل الشهوة والنفرة و
واللذة والالم فان محالها اجسام ومع هذا لا يلزم جواز ان يكون شخص مشتهيا
لشيء ومتنفرا عنه او ملتذا به ومتالما عنه معا واما الصنف الثاني فهو دليل
واحد وهو ان النفس لو كانت حالة في جسم من قلب او دماغ او اي جسم كان
لزم احد الامرين اما دوام ادراك النفس لمحلها او امتناع ادراكها له اصلا والتالي
بقسميه باطل فالمقدم باطل اما بيان الشرطية فانه قد علم ان الادراك هو حصول
صورة المدرك عند المدرك فلا يخلو اما ان يكفي لادراك النفس محلها تحقق صورته
الاصلية او لا يكفي بل يحتاج الى حصول صورة اخرى له فيها فعلى التقدير
الاول يلزم الامر الاول لان تلك الصورة حاصلة عندها دائما وعلى الثاني
يلزم الامر الثاني لانه يمتنع ان يحصل في النفس صورة اخرى لمحلها والا
يلزم اجتماع صورتين متماثلتين في ذلك المحل لان الحال في الحال في الشيء
حال في ذلك الشيء واجتماع المثلين في محل واحد محال كما تقرر في موضعه
فحينئذ امتنع ادراكها لمحلها اصلا واما بطلان التالي فلانها يدرك في
بعض الاوقات القلب والدماغ وغيرهما من الاجسام وفي بعضها لا
والاعتراض عليه انه ايضا مبني على كون الادراك والعلم حصول الصورة
وقد عرفت حاله مرارا وسلم فنختار ان ادراكها لمحلها يحتاج الى حصول
صورة اخرى ولا نم الامتناع اذ امتناع اجتماع المثلين انما هو عند
اتحاد وجودهما اي ان يوجدا معا في الخارج او في الذهن والدليل
انما يدل عليه واما اذا كان وجود احدهما خارجيا والآخر ذهنيا فلا دليل
على امتناعه لانه بالحقيقة ليس اجتماعا في محل واحد لان محل احدهما المادة
الخارجية ومحل الآخر النفس الحالة فيها وسلم فبطلان التالي مم وما ذكر
في بيانه غير تام لانه يجوز ان يكون محلها جسما يمتنع ان تدركه نفس ولا دليل
على انتفائه وهذا غير استقراء ناقص لا يفيد في مثل هذه المطالب وايضا

الدليل منقوض بصفات النفس بان يقال ان كفى في ادراكها حضور هيئاتها
عند النفس لزم ان تكون مدركة لها دائما وان لم يكف لزم امتناع ادراكها
لها والا اجتمع المثلان بل الاجتماع هنا اظهر لان محلهما كليهما هنا النفس لا غير
والتالي بقسميه باطل لان النفس قد تدركها وقد تغفل عنها فلزم امتناع
ثبوتها للنفس لكنها ثابتة وجدانا واتفاقا واعلم ان بعض من تصدى
لتقوية كلامهم وتمشيته وتوجيهه والذب عنه اعترف بورود هذه
الاعتراضات على هذه الادلة بحسب الظاهر ثم ادعى ان مقدماتها يقينية
فيها نوع خفاء فيحتاج الى تجربة او حدس او غير ذلك مما يوضحها ويزيل
الخفاء عنها فلا سبيل الى الزام الجاحد لها لكن المسترشد الطالب للحق
باذعان وانقياد ينتفع بها وهذا الكلام لا يعجز عنه احد فلكل من بهت
عن اتمام دليله ان يدعي ان حقية مقدماته خفية الا على المسترشد الطالب
للحق فيتعطل طريق المناظرة وكيف لم يتفق وضوح الصحة والاستقامة
في واحد من هذه الادلة ان كانت يقينية مع كثرتها بل خفيت في
بحيث لا يمكن بيانها حتى التجأوا الى مثل هذا الكلام ولم يتصد لاتمامها
بالبيان احد مع اهتمامهم التام باتمام كلامهم فان قيل اذا كانت النفس
الناطقة مجردة عندهم فلم اوردوا مباحثها في العلم الطبيعي الباحث
عن احوال الجسم الطبيعي من حيث هو واقع في التغير بالحركة والسكون
قلنا لان اسم النفس انما يطلق على ما هو مبدأ الآثار لا من حيث
ذاته ولا من حيث هو مبدأ الآثار ولا باعتبار آخر غير انه مكمل جسم
ومنوعه كما ظهر من تعريفها فللاشارة الى هذا الاعتبار اوردوها
في مباحث الاجسام وكانهم يبحثون عن انه هل لهذا الجسم نفس مجردة
ام لا **المبحث التاسع عشر** ان النفس الانسانية قديمة او حادثة
وانها هل هي باقية بعد موت البدن وخرابه ام لا فهنا مقامان

الاول البحث عن قدمها وحدوثها فنقول اما المليون فقد اتفقوا على انها
حادثة لانها من العالم والعالم بجميع اجزائه حادث كما مر ولهم اختلاف
في ان حدوثها مع البدن او قبله واما الفلاسفة فلهم في قدمها وحدوثها
اختلاف فذهب افلاطون ومتابعوه الى انها قديمة واستدلوا عليه
بثلثة اوجه احدها انها لو كانت حادثة لكانت مادية لما تبين ان كل
حادث مفتقر الى مادة والتالي بط لما مر من ادلة التجرد فالمقدم بط
فثبت قدمها لانحصار الموجود في القديم والحادث فاذا بطل احدهما
ثبت الآخر بالضرورة ثانيها انها لو كانت حادثة لفنيت لان كل كائن
فاسد والتالي بط لما سياتي في المقام فالمقدم بط فالمطلوب حق ثالثها
انها لو كانت حادثة لزم لاتناهيها مع ترتبها والتالي بط ببرهان
التطبيق فالمقدم مثله بيان الملازمة انها على تقدير حدوثها يتوقف الى
شرائط من جملتها بدن لكل نفس والابدان غير متناهية ومترتبة لدوام
حدوثها ما دامت الحركات الفلكية وهي سرمدية فلزم عدم تناهي
النفوس مع الترتب لامتناع التناسخ على ما تقرر في موضعه فان قيل
كيف جوزتم عدم تناهي الابدان ومنعتم عدم تناهي النفوس وما الفرق
بينهما قلنا الفرق ان الابدان وان كانت غير متناهية لكن باسرها وعدم
تناهيها غير مجتمعة الوجود بل متعاقبة والموجودة منها دائما جملة متناهية
فلا يجري التطبيق في الجميع ولا يلزم فساد في المجتمعة الوجود بخلاف النفوس
فانها لما امتنع فناؤها لزم اجتماعها باسرها في الوجود فيجري فيها التطبيق
ويلزم المحال وذهب ارسطو ومتابعوه الى انها حادثة مع البدن واحتجوا
عليه بانها ان كانت قديمة بل موجودة قبل تعلقها بالبدن لزم احد امور
اربعة اما كون كل نفس من النفوس الغير المتناهية نوعا منحصرا في فرد
او التناسخ او اشتراك افراد الانسان في جميع الصفات النفسية

او يحرى النفس وانقسامها والتالي باقسامه بط فالمقدم بط اما الملازمة
فلانها لو كانت موجودة قبل البدن فلا يخلو اما ان يكون في تلك الحالة
متعددة او لا فان كانت متعددة ولا بد للتعدد من التمايز فتمايزها
اما بذواتها وباقتضاء ماهياتها وهو الامر الاول وان كان لا بذواتها
فلا بد ان يكون بالقوابل لان تعدد افراد النوع الواحد لا يكون الا معللا
بالقوابل كما تقرر في موضعه وقد مرت اشارة اليه فيما سبق فيكون
كل منها قبل تعلقها ببدنها الموجود الآن متعلقة ببدن آخر وهو الامر الثاني
واما ان لا يكون في تلك الحالة متعددة فبعد التعلق بالابدان ان بقيت
على وحدتها كما كانت نفس زيد هي بعينها نفس عمرو فيلزم ان يشتركا
في صفات النفس من العلم والقدرة وغير ذلك وهو الامر الثالث
وان لم تبق على وحدتها بل تكثرت فهو الامر الرابع واما بطلان
هذه الامور فالاول ظاهر اذ لو سلم ان كلها ليست متماثلة فلا شبهة
في تماثل البعض والثاني قد اقيمت عليه البراهين في موضعه والثالث
والرابع مما لا يخفى على احد واجابوا عن ادلة افلاطون واشياعه اما
عن الاول فبانه بعد تسليم ان كل حادث مفتقر الى مادة هذه
المادة اعم من ان يحل فيها الحادث او يتعلق بها ومادة النفس وهي
البدن من قبيل الثاني وهو لا ينافي تجرد الحادث بحسب ذاته واما
عن الثاني فبان ما ذكر في بيان الملازمة من ان كل كائن فاسد
مجرد ادعاء بلا ثبت نعم هذه القضية دائرة على لسان العقلاء بمعنى
ان كل حادث فهو في حد ذاته قابل للفساد وهذا لا يستلزم طريان
الفساد عليه لجواز ان يمنع عنه مانع غير ذات الحادث واما عن الثالث
فبان برهان التطبيق كما لا يجري في الاشياء الغير المجتمعة في الوجود
كالابدان لا يجري ايضا في الاشياء التي ليس بينها ترتب طبيعي او وضعي

كالنفوس فان ترتبها على تقدير حدوثها زماني لا غير واما الجواب عما احتج به
ارسطو واتباعه فهو ان ما ذكروه في بيان الملازمة من ان التمايز اما با[illegible]
الذات او بالقابل ممنوع فان التمايز امر عدمي لا يحتاج الى علة ولو سلم فالحصر
فيها ممنوع وما ذكر ان تمايز افراد نوع واحد انما هو بالقابل غير تام وقد كشفنا عنه
غطاءه فيما تقدم ولو سلم فلا نسلم بطلان الامر الاول اذ لا مانع من ان يكون
كل نفس نوعا منحصرا في فرد وان لا يتماثل نفسان اصلا الا مجرد استبعاد
وهو لا يجدي في المسائل العلمية وفي بطلان الامر الثاني اعني التناسخ
ايضا كلام كثير وحجة غير ملزمة للخصم المقام الثاني في البحث عن انها
هل هي باقية بعد فناء البدن ام لا اتفق على بقائها العقلاء من
المليين وغيرهم سوى الذاهبين الى انها البدن او مزاجه فانه لا يتصور
حينئذ بقاؤها مع فناء البدن المستلزم لفناء مزاجه اما المليون فهم
متمسكون بنصوص الكتاب والسنة واجماع الامة الدالة على بقائها
ابدا واما الفلاسفة فلهم على هذا المطلب ادلة ثلثة الاول وهو عمدتها انه
قد ثبت ان النفس مجردة فلا يحتاج في ذاتها وجوهرها الى المادة وانما
تعلقها بالبدن لمجرد ان يكون آلة لها في اكتساب كمالاتها فاذا حصل
لها تلك الكمالات زالت حاجتها اليه فيها ايضا لانه شرط حصولها
لا شرط بقائها فاذا فسد البدن لم يفسد الا شيء لا حاجة للنفس اليه
لا في ذاتها ولا في بقاء كمالاتها فلا يوجب فساده وفناؤه فسادها
وفناءها ثم هي معلولة للمبادي العالية الباقية ازلا وابدا فهي ايضا مع
كمالاتها باقية ببقائها وهو المطلوب والاعتراض عليه ان تلك المبادي
ان كانت علة تامة لوجودها لزم كونها قديمة بقدمها وقد اعترفتم بانتفائه
وان كانت علة فاعلية لها فقط فلم يلزم من بقائها بقاؤها ولم لا يجوز
ان يكون البدن شرطا في بقائها كما هو شرط في حدوثها حتى يلزم من

بقاء النفس

فناءه فناؤها ومن بقائها بقاؤه كما يلزم من حدوثه حدوثها الثاني ان النفس
لو امكن فناؤها ولها بقاء بالفعل لزم اما اجتماع المتنافيين في محل واحد واما
كون النفس مادية والامران باطلان اما الاول فبالضرورة واما الثاني
فلما مر من ادلة التجرد ثم انه على تقدير جواز كونها مادية لا يخلو اما ان يكون
لمادتها مادة اخرى الى غير النهاية وهذا باطل او ينتهي الى مادة ليست لها
مادة فيكون هي جوهرا مجردا باقيا يمتنع الفناء عليه اذ يمتنع فناء غير المادي
ولا نعني بالنفس الا هذا بيان الملازمة انها لو امكن فناؤها لكان لها بقاء
بالفعل وقوة فناء والامران مختلفان والا لزم ان يكون كل باق بالفعل
حتى الواجب فانيا بالقوة وبطلانه جلي ومتنافيان لان محل البقاء
لو كان بعينه محل قوة الفناء لكان قابلا للفناء والقابل يجوز اجتماعه
مع المقبول فيجوز اجتماع ذات الباقي مع فنائها ولا شك في بطلانه
فظهر انهما متنافيان فاذن لا يخلو اما ان يكون محل البقاء وقوة الفناء
هو النفس فيلزم ذلك الاجتماع او يكون محل البقاء هو النفس ومحل قوة
الفناء مادتها اذ لا يجوز ان يكون محل امكان الشيء غير مادته كما بين في
موضعه فيلزم كونها مادية والاعتراض عليه ما مر من وجوه ابطال
ادلة التجرد ولو سلم تلك الادلة لا تدل الا على ان النفس ليست جسما
ولا جسمانية وهذا لا يستلزم ان لا يكون لها مادة وصورة مغايرتان
لمادة الاجسام وصورها ويكون مادتها موجودة قبل حدوثها وباقية
بعد فنائها وما ذكر من انا لا نعني بالنفس الا جوهرا مجردا باقيا يمتنع الفناء
عليه فيكون بقاؤه بقاءها بعينه باطل لان ذلك الجوهر المفروض هو جزء
النفس ويمتنع كون جزء الشيء عينه فلا يمتنع حينئذ فناء النفس مع بقاء
تلك المادة واجاب عن هذا بعضهم بانه لا يجوز ان يكون للنفس
مادة يمكن فناء النفس معها لان تلك المادة اما ان يكون ذات وضع

اولا والاول محال لان ماله وضع يستحيل ان يكون حالا فيما لا وضع له
بالضرورة وعلى الثاني اما ان يكون ذات قوام بانفرادها اولا
وعلى الاول كانت عاقلة بذاتها لان كل مجرد قايم بنفسه فهو عاقل
بذاته كما مر في المبحث الحادي عشر فكانت نفسا وهذا خلف لانها
فرضت مادة النفس لا عينها فاما ان يكون للبدن تاثير في اقامتها
اولا وعلى الاول يكون النفس محتاجة في وجودها الى البدن وقد ثبت
انه ليس كذلك وعلى الثاني يكون قوامها بالصورة الحالة فيها وتلك
الصورة المقيمة اياها لا يجوز ان يتغير ويفسد بعد انقطاع علاقتها
عن البدن لان التغير والفساد لا يوجدان الا في الجسم وهذا الجواب
لا يدفع ما ذكر من بطلان قوله انا لا نعني بالنفس الا جوهرا مجردا الى آخره
مع انه في نفسه فاسد لان قوله التغير والفساد لا يوجدان الا في
الجسم ممنوع بل هو اول المسألة المتنازع فيها ثم ان ما ذكر في بيان ملازمة
اصل الدليل من ان القابل يجوز اجتماعه مع المقبول لا يصح في
مثل الفساد والفناء والبطلان ان اريد به الاجتماع في الخارج
فان معنى قبول الشيء لها ليس ان الشيء يكون مجتمعا في الخارج ويعرض
هذه المعاني فيه بل معناه انه ينعدم فيه وحقيقته انه ليس في الخارج شيء
وقبول عدم وان اريد الاجتماع في الذهن بمعنى انه يجوز ان يحصل
الشيء في الذهن ويتصور العدم الخارجي قايما به فهو صحيح لكن لا يلزم منه
اجتماع المتنافيين ولو سلم فليكن محل قوة فناء النفس البدن او
هيولاه كما ان محل امكان حدوثها هو فانه لا فرق بين امكان الحدوث
لشيء وامكان فنائه في الاحتياج الى المحل والاستغناء عنه وكما
جاز ان يكون محل امكان حدوث النفس هو المادة اي بدنها لا هيولاها
ولا امتناع في كونها مادية بهذا المعنى فليجز ان يكون محل امكان فنائه

وعلى الثاني

ايضا المادة بهذا المعنى واجاب عنه بعضهم بانه لا يجوز ان يكون محل امكان
حدوث شيء ولا محل امكان فنائه مباينا له بالضرورة والا لجاز ان يكون
محل امكان حدوث الانسان هو الحجر وبالعكس ومحل امكان فنائه ما في
المشرق ما في المغرب وبالعكس ولا شك في بطلانه فالبدن من حيث هو
مباين للنفس ليس محلا لامكان حدوثها لكن لما استعد البدن لفيضان
صورة نوعية عليه ولا بد لحصول هذا الاستعداد له من ان يتحقق فيه
حالة وهيئة مخصوصة مهيئة لتلك الصورة ولا بد لحصول تلك الصورة
من فيضان نفس عليه لانها من مبادي تلك الصورة وعللها فحصل
للبدن مع تلك الهيئة مناسبة وارتباط مع النفس فلهذا جاز ان يصير
محلا لامكان حدوثها فالبدن من حيث هو مباين لها ليس محلا لامكان
حدوثها من حيث هي جوهر مجرد بل البدن باعتبار الارتباط المذكور
والمقارنة التدبيرية صار محلا لامكان حدوثها من حيث انها
علة لتلك الصورة فاذا حدثت النفس وحصلت الصورة زالت
تلك الهيئة المخصوصة وزال امكان حدوث النفس وامكن فساد تلك
الصورة لان لامكان فسادها محلا هو محلها اي هيولى البدن لا محل
النفس فان البدن او هيولاه لا يجوز ان يكون محلا لفسادها وفنائها
لمباينته اياها ولا يجوز ان يكون استعداد البدن لانعدام الصورة
موجبا لاستعداده لانعدام النفس كما كان استعداده لحدوث
الصورة موجبا لاستعداده لحدوث النفس لان استعداد شيء
موجب لاستعداد جميع عللها ومن علل الصورة النفس كما مر فاما
استعداد انعدام شيء لا يوجب الاستعداد لواحد من شرايط
او علله وفيه نظر اما اولا فلان المستدلين بهذا الدليل كابي علي وغيره
بنوا الكلام في اثبات ان كل حادث مسبوق بمادة على الامكان

الذاتي كما مرت اليه اشارة في صدر الكتاب والامكان الذاتي لوجود
الحادث مقدم بالذات على حصول اي هيئة معدة لحدوثه مفروضة
في بدنه او هيولاه ولا بد لذلك الامكان من محل على زعمهم فكيف يصح ان يكون
حصول تلك الهيئة في البدن واسطة في كونه محلا لذلك الامكان واما
ثانيا فلان قوله اذا حدثت النفس زال امكان حدوثها لا يصح على هذا
التقدير لان الامكان الذاتي لا يزول عن الممكن ابدا واما ثالثا فلانه
اذا اندفعت المباينة بين البدن والنفس باي جهة كانت وحصل
بينهما ارتباط قوي حتى صارت متصرفة فيه كما تشاء وصار آلة
لها في تحصيل كمالاتها فلم لا يجوز ان يكون محلا لامكان فنائها بهذا الارتباط
وبالجملة لا يشفي هذا الجواب عليلا الثالث ان النفس لو فنيت ففناؤها
اما بفساد البدن او بقدرة القادر وارادته او بطرو مناف لها
والكل ممتنع اما الاول فقد عرف بطلانه مما سبق من ان فناء
البدن لا يوجب فناء النفس واما الثاني فلان الفناء ليس شيئا حتى
يتصور وقوعه بالقدرة والارادة واما الثالث فلان المنافاة
بين الجواهر لا يتصور الا باعتبار حلول في مادة والنفس ليست
مادية حتى يتصور طرو مناف لها واذا امتنع اللازم باقسامه
امتنع الملزوم والاعتراض عليه منع الملازمة مستندا بمنع انحصار
سبب فنائها في الامور الثلثة بناء على ما سبق من جواز كونها
مركبة من مادة وصورة كمادة الاجسام وصورتها فتفنى بزوال
صورتها ولو سلم فلا نم امتناع اللازم اما قسمه الاول فلما عرفت
من جواز كون البدن شرطا لبقائها فعند خراب البدن تفنى لانتفاء
شرط بقائها واما قسمه الثاني فلان الفناء ليس عدما صرفا ونفيا
مطلقا بل هو عدم بعد الوجود ولا نم ان مثله لا يدخل تحت القدرة

والارادة واما قسمه الثالث فلان قوله النفس ليست مادية ان اراد به انها
ليست حالة في مادة فعلى تقدير تسليمه لا يجدي نفعا وان اراد نفي المادة
عنها اعم من ان تكون محلها او محل صورتها فقد عرفت آنفا **المبحث**
المبحث المكمل ٢٠
العشرون المكمل بيان ان حشر الاجساد ورد الارواح الى الابدان هل هو
ممكن وواقع ام لا والمقام يستدعي تفصيل مذاهب اهل العالم في
المعاد قال الامام الرازي في الاربعين اعلم ان الاقوال الممكنة في المعاد
لا تزيد على خمسة وذلك ان المعاد اما جسماني فقط وهو قول اكثر المتكلمين
او روحاني وهو قول اكثر الفلاسفة الالهيين او كلاهما معا وهو قول
كثير من المحققين او ليس بواقع اصلا وهو قول القدماء من الفلاسفة
الطبيعيين او ليس شيء من هذه الاحتمالات مجزوما به بل كل واحد
مما يتوقف فيه وهو المنقول عن جالينوس فانه نقل عنه انه قال
لم يظهر لي ان النفس شيء غير المزاج ام لا فعلى تقدير ان تكون هي
المزاج فعند الموت تصير النفس معدومة والمعدوم لا يمكن اعادته
يعني على زعمهم وعلى تقدير ان تكون جوهرا باقيا بعد فساد المزاج
كان المعاد ممكنا ولما لم يتبين عنده ان النفس هي المزاج او غيره
لا جرم توقف فيه هذا كلامه ومعنى المعاد الجسماني رجوع البدن
الاول الى الوجود بعد الفناء بالكلية على رأي ورجوع مثله اليه بعد
العدم على رأي ورجوع اجزاء البدن الاول الى الاجتماع كما كانت
بعد التفرق على رأي ومعنى المعاد الروحاني عند من يقول به
فقط رجوع النفس الى عالم التجرد والانقطاع عن البدن والاتصال
بالروحانيات العلوية وعند من يقول بهما معا معناه رجوع النفس
الى التعلق بالبدن بعد مفارقتها عنه وانما قال اكثر المتكلمين بالمعاد
الجسماني فقط لان النفس عندهم جسم لطيف نوراني سار في البدن

سريان النار في الفحم والماء في الورد فليس المعاد الا اللحم الذي هو الهيكل المحسوس
مع النفس واتمام هذا البحث كما ينبغي يستدعي ان يبين ان اعادة
المعدوم هل هي ممكنة ام لا فنجعل المبحث مقامين الاول لبيان حال اعادة
المعدوم الثاني لبيان حال المعاد المقام الاول ان اكثر المليين جوزوا
اعادة المعدوم سيما المعتزلة القايلين بان المعدوم الممكن شيء اي ذاته
المخصوصة ثابتة في العدم ودليلهم على هذا المدعى ان وجود المعدوم
ممكن لذاته والا لم يوجد اولا والامكان الذاتي لا ينفك عن الذات
وقدرة الله تعالى شاملة لجميع الممكنات فيكون ايجاده مقدورا له
جايزا صدوره عنه وهو المط وانكر الفلاسفة وبعض المشايخية
والمعتزلة والكرامية جوازه فمنهم من ادعى ان امتناعه ضروري
قال ابو علي ان من رجع الى فطرته السليمة ورفض عن نفسه الميل
والعصبية شهد عقله الصريح بان اعادة المعدوم ممتنعة لكن دعوى
الضرورة فيما خالف فيه كثير من العقلاء متمسكين بالدليل غير مسموعة
ومنهم من استدل عليه بوجوه الاول ان تخلل العدم بين الشيء ونفسه
محال واعادة المعدوم تستلزمه فيكون محالا اما الاستلزام فلان
العدم تخلل بين الوجود الاول والثاني والا لم يتصور الاعادة فلا تخلو
اما ان يكون الوجود الثاني غير الاول او عينه فان كان غيره فالموجود به
ليس عين الموجود بالاول لان الشيء الواحد لا يكون موجودا بوجودين
متغايرين بالضرورة فلا يتحقق اعادة المعدوم والمقدر خلافه
وان كان عينه ثبت الاستلزام والاعتراض عليه انا نختار الشق
الثاني ونمنع الاستلزام لان العدم ما تخلل بين الشيء ونفسه بل بين زمان
عدم شيء تخلل بين زماني وجوده الواحد فان قيل لما اعترفتم به من انصاف
الوجود بالاول والثاني تقتضي تغاير الوجودين وبه ثبت المط

لانه اذا كان الوجودان متغايرين يكون الموصوف بهما متغايرين
قلنا نعم لكن يكفي التغاير الاعتباري ولا حاجة الى التغاير الذاتي ليثبت
مطلوبكم وبهذا الاعتبار يصح ان يقال زمان العدم تخلل بين الوجودين
لان التخلل ايضا لا يقتضي الشيئين متغايرين تغايرا ما اعم من ان يكون
ذاتيا او اعتباريا هكذا قيل وفيه نظر لان الوجود الاول متقدم حقيقة
بالزمان على العدم المتخلل وهو تقدم كذلك على الوجود الثاني والمتقدم
على المتقدم على الشيء حقيقة متقدم على ذلك الشيء حقيقة فما ذكر يلزم
تقدم الوجود على نفسه حقيقة واستحالة هذا ضرورية وليس هذا مثل
تقدم اجزاء الوجود الواحد بعضها على بعض لان الاجزاء ثمة ليست
بالفعل بل بالاعتبار المحض بخلاف الوجودين ههنا فان كلا منهما منقطع
عن الآخر بالفعل وليس ببعد من هذا المناقشة في ان الشيء الواحد
لا يكون موجودا بوجودين ومنع ضروريته بان يقال الوجود عارض
لماهية الممكن زايد عليها فلم لا يجوز ان يكون الشيء الواحد موجودا
بفردين متغايرين منه كما ان الشيء الواحد يكون ابيض ببياضين متغايرين
بحسب وقتين نعم لا يجوز هذا باعتبار وقت واحد الثاني ان اعادة
المعدوم لا يتحقق الا اذا كان الموجود بعد العدم هو الموجود قبله بعينه
ومن ضرورة ذلك ان يعاد الوقت الاول والا لم يكن اياه بعينه
لان الموجود في زمان غير الموجود في زمان آخر واذا كان كذلك
كان موجودا في وقته الاول فيكون مبدا لا معادا هذا خلف
او نقول فيكون مبتدا من حيث انه معاد وهذا محال لانهما متنافيان
والاعتراض عليه انا لا نم ضرورة اعادة الوقت الاول وانما يكون
ذلك لو كان الوقت من مشخصاته وليس كذلك وما ذكر من ان الموجود
في زمان غير الموجود في زمان آخر ان اريد به المغايرة بالذات فهو بط

واللازم ان يصير كل شخص في كل آن شخصا آخر كالاعراض الغير القارة
ولا خفاء في بطلانه وان اريد المغايرة في الجملة ولو اعتبارية فمسلم
ولا يجدي نفعا ولو سلم فلا نم ان الموجود في وقته الاول مبتداء على الاطلاق
بل اذا لم يسبقه حدوث آخر ولم يكن وقته ايضا معادا واما اذا كان
كذلك فهو معاد لا مبتداء فلا يلزم خلف ولا اجتماع متنافيين الثالث
ان جواز اعادة المعدوم يستلزم جواز عدم التمايز بين الاثنين
واللازم باطل ضرورة انه لا اثنينية بدون التمايز اما الملازمة فلانه
اذا جاز اعادة المعدوم ويجوز من الله تعالى خلق مثله في الذات
وفي جميع الاعراض فيفرض وقوع الامرين الجائزين فلا يكون بين المعاد
ومثله المفروض تمايز لاشتراكهما في الذات وفي جميع الاعراض
والاعتراض عليه انا لا نم جواز خلق مثله في الاعراض المشخصة كيف
ولو صح ما ذكر لزم ان لا يمكن وجود شخص من الممكنات اصلا لا ابتداء
ولا اعادة لاستواء جريان هذه المقدمات في الكل ولا اختصاص
لها بالاعادة الرابع لو جاز اعادة المعدوم لصدق الحكم عليه في
حال عدمه بانه يجوز اعادته وصدق اي حكم كان يستلزم تحقق
النسبة في نفس الامر فيلزم ان يكون المعدوم في حال عدمه متصفا
بجواز الاعادة وهذا يقتضي تميزه عن الممتنع والا لم يكن هو اولى
بذلك الاتصاف من الممتنع لكن هذا التميز محال لان العدم الصرف
والنفي المحض لا يتصور له تميز والاعتراض عليه اما على راي من يقول
ان المعدوم الممكن شيء فظاهر واما على راي من لا يقول به فلان
ان جواز الاعادة والتميز الذي مقتضاه وصفان اعتباريان
يحصلان للمعدوم في نفس الامر حال حصوله في العقل وهذا كاف في صدق
الحكم المذكور ولا يتوقف على اتصاف المعدوم بهما في الخارج كما في

الاحكام الصادقة على الممتنعات كيف ولو صح ما ذكر لزم ان لا يجوز احداث
شيء اصلا بان يقال لو جاز احداث شيء لصدق الحكم عليه حال عدمه
قبل احداثه انه يجوز احداثه وهذا يستلزم تحقق النسبة في نفس الامر
الى آخر المقدمات فما هو الجواب في جواز الاحداث فهو الجواب
في جواز الاعادة المقام الثاني لبيان حال المعاد الجسماني اثبته المليون
عن آخرهم ومعتمدهم في ذلك النصوص الكثيرة القطعية التي لا تقبل
التاويل اصلا لا كالنصوص المشعرة بالتجسيم والتشبيه القابلة للتاويل
المنافية للدلائل القطعية على استحالة ظواهرها وانكره الفلاسفة
وقالوا لا حيوة للبدن بعد موته ولا جنة ولا نار حقيقة ولا لذة
ولا الم جسمانيين وما وقع في كلام الانبياء والعلماء من هذا
القبيل فانما هي تمثيلات وتصويرات للامور المعقولة بالاشياء
المحسوسة تفهيما لارباب العقول الناقصة القاصرة عن درك العقليات
الصرفة لترغيبهم في اكتساب الاخلاق الرضية وارتكاب الاعمال
السنية وتهذيبهم بالترهيب عن الاتصاف بخلاف ذلك فاذا
اتصفوا بالفضائل وتهذبوا عن الرذائل استعدوا لنيل سعادتهم
العظمى وادراكها بالحقيقة وهي اللذات الروحانية السرمدية التي
لا يكاد يكتنه كنهها وان اتصفوا بخلاف ذلك تهيئوا للشقاوة الكبرى
وهي الحرمان عن تلك اللذات والتالم به اما على التابيد واما
في اوقات متفاوتة وان لم يتصفوا لا بهذا ولا بذاك فليس لهم بعد
الموت لا الم ولا لذة اصلا وبيان ذلك انهم اثبتوا المعاد الروحاني
بالمعنى الذي ذكرناه بناء على اصلهم من ان النفوس المجردة ممتنع
فناؤها وانكروا المعاد الجسماني بناء على ان اعادة المعدوم ممتنعة
وايضا يستدلون على عدم جواز حشر الاجساد واعادتها بادلة

خاصة به كما نذكرها ان شاء الله تعالى ويقولون ان النفوس كما انها باقية
بذواتها ابدا فهي ايضا باقية بكمالاتها التي اكتسبتها مدة تعلقها بالبدن
وتلتذ بها لذة عظيمة روحانية لا يقادر قدرها ولا يتصور مثلها في
اللذات الجسمانية وكذا في جانب الالم للنفوس التي فقدت كمالاتها
واتصفت بالرذائل ونبهوا على ان اللذة الروحانية اقوى من الجسمانية
فبينوا اولا ان اللذة الباطنة مطلقا ولو كانت خيالية او وهمية
اقوى من الحسية الظاهرة بوجوه منها ان من اقوى المستلذات
الحسية المطاعم والمناكح وكثيرا ما يكون الشخص مشتهيا لهما جدا قادرا على
نيلهما فيعرض له خاطر اللعب بالشطرنج وتخيل الغلبة فيه فيتركهما ويشتغل
زمانا طويلا فلولا ان لذة تلك الغلبة مع كونها في امر خسيس مضيع
للعمر الشريف اقوى من لذتهما لما وقع من العاقل ترجيحه عليهما ومنها
انه كثيرا ما يتركهما عند توقان نفسه اليهما اذا توهم انقداحا في حشمته
بسببهما ولولا ان لذة الحشمة اقوى من لذتهما لما كان كذلك ومنها
انه كثيرا ما يحتاج الى ما عنده احتياجا شديدا ومع هذا يؤثر غيره
على نفسه ويعطيه اياه فلولا ان لذة الايثار وما يترتب عليه من
الثناء اقوى عنده لما فعل ذلك ومنها انه ينفق كثيرا من ماله الذي
هو شقيق الروح بل قد ينفق كله في طلب رياسة ناقصة حقيرة ولولا
ان الرياسة الذ من المشتهيات الحسية التي لا تحصل الا ببذل ذلك المال
لما وقع ذلك ولما كثر ومنها انه كثيرا ما يوقع نفسه في ورطة الهلاك
بمبارزة الابطال والقتال مع جمع عظيم بعد توهم السلامة والخلاص
بتوقع ذكر جميل بل يقطع بموته ومع هذا يقدم على المحاربة بتوقع ثناء
يقع بعده توهما منه انه يصل منه اليه فايدة فلولا ان لذة الثناء
اشد من اللذات الجسمانية الفانية بالموت لما كان كذلك وامثال هذا

لذة روحانية

روح

كثيرة في الانسان بل كون اللذة الباطنة اقوى من الظاهرة متحقق في
الحيوانات العجم ايضا ولهذا تمسك كلب الصيد وطايره مع غلبة جوعهما
الصيد على صاحبهما بل قد ياتيان به اليه وايضا تلك الحيوانات يؤثر
ولدها على نفسها في الطعمة وكثيرا ما تسعى في دفع الموذي بل المهلك عن
ولدها فوق ما تسعى في دفعه عن نفسها وكل ذلك دليل على ان اللذة
الباطنة اقوى من اللذة الظاهرة مطلقا ثم ان اللذة العقلية المحضة
اقوى اللذات الباطنة والظاهرة واشرفها لوجهين الاول ان الادراكات
العقلية اقوى من الادراكات الحسية ومدركات العقل اشرف
من مدركات الحس وكلما كان كذلك كان اللذة العقلية اقوى
واشرف من اللذة الحسية اما الصغرى فبيان جزئها الاول من
وجوه اولها ان ادراك العقل يصل الى كنه الشيء ويميز بين ماهيته واجزائها
وعوارضها ويميز الجزء الجنسي عن الجزء الفصلي للماهية ويميز جنس جنسها
عن فصله وجنس فصلها عن فصله ويميز لازمها عن مفارقها الى غير ذلك
واما الحس فلا يصل الا الى ظواهر المحسوس فيكون ادراك العقل اقوى
ثانيها ان ادراكات العقل غير متناهية وادراكات الحواس
متناهية لبقاء العقل وفناء الحواس وغير المتناهي اقوى من المتناهي
ثالثها ان ادراك العقل لا اختصاص له بنوع من الانواع بخلاف
ادراكات الحواس فان كلا منها له اختصاص بشيء فثبت بهذه
الوجوه ان الادراكات العقلية اقوى من الادراكات الحسية
واما ان مدركات العقل اشرف من مدركات الحس فلان مدركات
العقل هي الباري تعالى والمجردات بذواتها وصفاتها ومدركات
الحواس ليست الا صفات الاجسام ولا شبهة لعاقل انه لا شرف
للثانية بالنسبة الى الاولى واما الكبرى فلان اللذة ليست الا ادراك

الملايم او سبب عنه فكلما كان ادراك الملايم اقوى كان اللذة اقوى
اما على التقدير الاول فواضح واما على الثانى فلان السبب متى كان اقوى
كان المسبب اقوى واذا كانت اللذة ادراك الملايم من حيث هو ملايم
او سببه عنه ولا شك ان الملايم كلما كان اشرف كانت الملائمة اكثر
فيكون اللذة فى ادراكه اقوى فيكون اللذة العقلية اقوى من هذه
الجهة ايضا الثانى من الوجهين ان لذات الملايكة هى العقلية لا غير
ولذات البهايم هى الحسية فقط ولا شك ان حال الملايكة الذ
وابهج من حال البهايم قال الامام الرازى هذا الوجه اقناعى خطابى جدا
وكانه اشار بقوله جدا الى ان الوجوه الاخر المذكورة لاثبات
هذا المطلب لا تخلو ايضا عن كونها اقناعية لكن هذا اظهر فى هذا المعنى
وانما لم نشتغل بحل ما فيها لانه ليس فى ترتيبها كثير نفع اذ هذا المطلب
متفق عليه بين الكاملين من العقلاء وان كان الغالب على اوهام
العوام ان اللذات القوية المستعلية هى اللذات الحسية وان
ما عداها لذات ضعيفة كانها خيالات حتى انكر شرذمة لا يعبؤ بهم
اللذات العقلية راسا فان قيل اذا كان اللذة العقلية بهذه
المثابة التى ذكرتموها من الرجحان على ساير اللذات فكيف اعرض
عنها اكثر العقلاء ولم يشتغلوا بالعلوم العقلية حتى يحصل لهم اللذة
العظمى مع ان كل احد طالب لاتم اللذات بطبعه قلنا لان اللذة
لا تحصل بدون الادراك كما عرفت واول ما يحصل للانسان من الادراك
واكثره هو ادراك المحسوسات فينال اولا اللذة الحسية ويتشوق الى
معاودة مثلها ويتوجه الى تحصيلها ويتكرر التذاذه بها حال كون قلبه
خاليا عن اللذات العقلية او قليل الاشتغال بها وكما فى الطفل
بالنسبة الى الرضاع السابق من المستلذات يكون الذ من جهة

الاعراض عنها به / اره حاسة

سبقه والصادف لمحل خال يكون امكن فيه فلهذا الف النفوس باللذات
الجسمانية فى ابتداء الحال وكثيرا ما ينهمك فيها حتى يعوقه ذلك الى آخر العمر
عن اكتساب اسباب اللذة العظمى وقد يفضى توغله فى اللذات الجسمانية
وتغلغلها فى طبعه الى فساد غريزته حتى لا يلتذ بادراك المعقولات ويكره
الاشتغال باكتسابه كالمريض الذى فسد مزاج مذاقه فيجد الحلو مرا او
مستبشعا وكذا الالم العقلى اقوى واشد من الالم الحسى يعرف
ذلك من الوجوه التى ذكرت فى جانب اللذة قالوا والنفوس بالنسبة
الى اللذة والالم العقليين بعد المفارقة عن الابدان لاربع طبقات
لانها اما ان تكون متحلية بالعلوم الحقيقية والمعارف الالهية
برية عن الهيآت الردية والصفات الذميمة المكتسبة حين التعلق
بالبدن ومباشرة مقتضيات الشهوة وهى نفس السعداء المتلذذة
المبتهجة ابدا سرمدا بادراك كمالاتها وانما لم تحصل لها هذه اللذة والا
قبل الافتراق عن البدن لان الاشتغال بالمحسوسات والمشتهيات
البدنية الضرورية مع سنوح المكاره والكدورات اللازمة
لهذه الحيوة الدنيا عوقها عن التوجه التام الى تلك الكمالات ومطالعة
حقايقها والالتذاذ الخالص بها فاذا زالت عنها تلك العوائق والسواتر
سنحت لها كمالاتها وحصل لها اللذة والبهجة بها واما ان تكون عارية عن
تلك العلوم والمعارف متصفة باضدادها وهى نفوس الاشقياء
الكاملين فى الشقاوة المتالمة ابدا دائما عن كمالاتها بتقصيراتها
مع شعورها بتلك الكمالات والياس الكلى عن نيلها واما تكون عالمة
بالحقايق لكن اتصفت بالهيآت الردية بسبب اتباع الشهوات البدنية
وارتكاب الاعمال المنهية وهى نفوس الفساق المتالمة بالم اعظم ما
بعد الافتراق عن الابدان بسبب اشتياقها الى ما الفت به وحرمانها عنه

والنفوس / اربع طبقات

تبتهج

حرمانا لا رجاء معه في نيل المراد ولكن تألمها لا يدوم بل هو ما دامت تلك الهيآت
باقية فيها وذلك متفاوت في افرادها بحسب الرسوخ وعدمه فيها فان
المحجوب ينسى بطول العهد فاذا نسيت ما اشتاقت اليه زال عنها ذلك الالم
وحصل لها الالتذاذ بمعارفها واما ان لا تكون عالمة ولا جاهلة جهلا مركبا
وهي النفوس الساذجة التي لم تهتم بادراك الكمالات ولا بامور الدنيا
واتباع الشهوات كنفوس الصبيان والاغنام فهي بعد المفارقة
عن البدن غير ملتذة لعدم الكمالات وغير متألمة بالمها عظيما لعدم
شعورها بالكمالات وقلة الفها واشتياقها الى الشهوات هذا حكاية
مذهبهم في المعاد الروحاني واحتجوا على استحالة المعاد الجسماني بعد
تفرعها عن استحالة اعادة المعدوم بوجوه بعضها تدل على استحالة
اعادة جميع الابدان مطلقا وبعضها على استحالتها على الكيفية التي
تثبتها المليون عليها الزاما لهم فمن الاول انه لو ثبت المعاد الجسماني
فلا يخلو اما ان يكون في الافلاك او في عالم العناصر وكلاهما محال لان
الاول يستلزم انخراق الافلاك والثاني التناسخ وكلاهما محال والاعتراض عليه
منع استلزام التناسخ اذ المفروض ان البدن الاول هو المعاد ولو سلم
فلا نم انخراق الافلاك وما استدل به عليها مزيفة كما بين في موضعه
ومنها انه لو اكل انسان انسانا بحيث صار بعض اجزاء الماكول جزاء
الاكل فلا يخلو اما ان يعاد ذلك الجزء فيهما معا وهو محال بالضرورة
او في واحد منهما فقط فلا يكون الآخر معادا بعينه والاعتراض عليه
ان المعتبر في الاعادة هي الاجزاء الاصلية التي تكون من هذا الشخص بها
هذا الشخص ولا تنفصل عنه ولا تتحلل من اول خلقته الى الموت ابدا
ولا نم ان شيئا واحدا يصير جزء لذلك من شخصين فالاجزاء الماكولة
اما اجزاء عارضة لهما او لاحدهما ولا استحالة في ذلك ولو سلم فانما تم

استحالة

ذلك لو كان المعاد هو المبتداء بعينه ونحن لا نقطع بذلك لا برهان قطعيا
عليه بل يجوز ان يكون الاعادة بالمثل بحيث لا يمتاز عن الاول عند الحس
ويقال هو هو وعلى هذا لا يتم الدليل فان قيل فحينئذ لا يكون المثاب
والمعاقب هما المطيع والعاصي بل شخصين آخرين وهذا باطل عقلا وشرعا
قلنا المطيع والعاصي والمثاب والمعاقب هي النفس لا غير والبدن مجرد آلة
في ذلك وتغاير الآلتين لا يوجب تغاير ذي الآلة ومنها انه لو اعيدت الابدان
لزم كون بعض السعداء في الجنة اعمى وبعضهم اعور وبعضهم اشل وبعضهم اعرج
الى غير ذلك مما لا يجوزه العقل ولا الشرع والاعتراض عليه يعلم مما سبق
ومنها انه لو اعيدت الابدان فاما لا لغرض وهو عبث لا يليق بالحكمة
فامتنع صدوره من الله تعالى واما لغرض اما عائد الى الله تعالى فيكون مستكملا به
وهو محال اتفاقا والى المعاد وهو اما الايلام وهو ايضا باطل بالضرورة
والاتفاق او الالتذاذ وهو ايضا لا يصلح ان يكون غرضا لان اللذة
الجسمانية ليست الا اندفاع الالم او ما هو عنه فيوجب ان يولم المعاد اولا
ليمكن الالتذاذ بدفع ذلك الالم عنه وهذا شيء لا يرتضيه عقل فكيف يتصور
صدوره عن الحكيم تعالى كيف ولو تركه على عدمه لكان تلك الحالة حاصلة له
لانتفاء الالم عنه بالكلية والاعتراض عليه انا نختار انه لا لغرض وشيء من
افعاله تعالى ليس معللا بالغرض عندنا وحديث اللياقة بالحكمة مبني على الحسن
والقبح العقليين ولو سلم فلا نم انحصار الغرض في الالتذاذ والايلام
وما الدليل عليه ولو سلم فلا نم بطلان كون الايلام والالتذاذ غرضا ليكونا
جزاء لما ارتكب العباد باختيارهم من الطاعات والمعاصي وما ذكر من ان
اللذة هي اندفاع الالم باطل بل هي كيفية موجودة بشهادة الوجدان
كالالم واما انها ما هو عنه فهو مسلم لكن انحصارها فيها ممنوع وما ذكر من ان
هذه الحالة حاصلة في حال العدم ففي غاية السقوط لانه لو سلم ان اللذة

ليست بموجودة فهي اندفاع الالم لا انتفاؤه على الاطلاق ومآل يقول احد من
القايلين بان اللذة هي اندفاع الالم بانها حاصلة للمعدوم ولو سلم انحصارها
في اندفاع الالم في اللذات الدنيوية فلا نم ذلك في الاخروية فانه من الجائز
ان يكونا متخالفين بالحقيقة ولوازمها ومنها انه يلزم منه تولد من غير توليد
وهو محال والاعتراض عليه انا لا نم الاستحالة كما في آدم عليه السلام وكثير
من الحيوانات ومن الثاني انه لو ثبت المعاد الجسماني كما تزعمون لزم
ان لا يكون الافلاك كرية لانكم تقولون ان ثواب المطيعين يكون في الجنة
وان الجنة في السماء اي فوقها واللازم بط فالملزوم بط والاعتراض عليه
انا لا نم اللزوم فان كون الشيء كريا كان او غيره فوق شيء لا ينافي كون
الثاني كريا ولو سلم فلا نم بطلان اللازم لان دليل كرية الافلاك غير تام
ومنها انه لو ثبت كما زعمتم لزم ابدية الاحتراق مع ابدية الحيوة وهذا
غير معقول والاعتراض عليه انه مجرد استبعاد وهو غير مجد ولا برهان
على امتناع هذا اوّا ذا جاز بقاء الحيوة مع كون صاحبها في النار مدة
طويلة كما اشتهر من الحيوان الذي يقال له سمندر فلم لا يجوز دوام الحيوة
مع دوام الاحتراق ومن ان ثبت ان تاثير الاحتراق في ازالة الحيوة
اقوى من تاثير النار في الاحراق ومنها انه لو ثبت لزم ان يكون تاثير
القوة الجسمانية غير متناه لان وصول الثواب والعقاب الدايمين
يوجب التحريك الدايمي واللازم بط فكذا الملزوم والاعتراض عليه
منع بطلان اللازم فانه كما يجوز عدم تناهي انفعالات القوى الجسمانية
كما في حركات الافلاك عندهم يجوز ايضا عدم تناهي فعالها والله اعلم

خاتمة لتفصيل ما سبق في صدر الكتاب قد اشرنا هناك
الى ان ما اوردنا من المباحثة والمناظرة مع الفلاسفة ليس المقصود
من مجموعها الحكم ببطلان مطالبهم فان بعضها مما نحكم بصحته قطعا كالمعاد

الروحاني وكون اللذة العقلية اقوى واشرف من اللذة الجسمانية
وبعضها مما نظنه ظنا ناخم الجزم كتجرد النفوس الناطقة وبعضها مما
نظنه ظنا دون ذلك كمقارنة النفوس للابدان المتعلقة هي بها في
الحدوث وبعضها مما نتردد فيه من غير رجحان لاحد طرفيه كوجود النفوس
المجردة للافلاك وبعضها مما نجزم ببطلانه ولكن لا نكفرهم بالقول به
كاثبات العلية بين الممكنات بعضها لبعض فان هذا شيء قال به
طايفة من المليين ايضا كالمعتزلة حيث يقولون بالتوليد ومعناه
ان يوجب فعل لفاعله فعلا آخر كالضرب والايلام وبعضها مما نقطع
ببطلانه ونكفرهم به كالقول بقدم العالم وسلب الاختيار عن الله تعالى
ونفي علمه تعالى بالجزئيات التي افعال العباد منها وكانكارهم حشر
الاجساد وانما غرضنا من ذلك تبيين ان العقل ليس مستقلا في
ادراك الامور الالهية بحقايقها وانظاره ليست مما يوثق بها في
الاحاطة بها بدون تاييد صاحب الوحي المويد باعلام من الله تعالى
ولنختم الكتاب حامدين لله ملهم الصواب آملين منه جزيل الجزاء و
الثواب ومصلين على سيد من اوحي بخطاب واتى بكتاب وعلى
آله واصحابه خير آل واصحاب وعلى اتباعه ما تعاقب الجديدان
في الذهاب والاياب ومسلمين
عليه وعليهم تسليما كبيرا كثيرا

سنه ١١٩



